LXIX (1-4) JANUARY-DECEMBER 2013 ISSN-0377-0575

JOURNAL OF THE GANGANATHA JHA CAMPUS

योऽनूचानः स नो महान्।

राष्ट्रियसंस्कृतसंस्थानम्

Rastriya Sanskrit Sansthan

Ganganath Jha Campus

Allahabad

2014

ISSN 0377-0575

JOURNAL OF THE GANGANATHA JHA CAMPUS

LXVIX(1-4) JANUARY-DECEMBER 2013

General Editor

Shail Kumari Mishra

Editor

Banamali Biswal

Rashtriya Sanskrit Sansthan
(Deemed University)
Ganganatha Jha Campus
Chandrashekhar Azad Park
Allahabad -211 002
2014

गङ्गानाथप्रसृमरयशश्चन्द्रिकाधौतहर्म्यं
कूजद्विद्वद्विहगनिवहानेकगीताभिरामम् ।
काले काले कुसुमितनवान्वेषणाऽऽमोदिताशं
विद्यापीठं जयतु जगतां भूयसे मङ्गलाय।।

Published by :
Rashtriya Sanskrit Sansthan
Deemed University
Ganganath Jha Campus
Chandrashekhar Azad Park, Allahabad-211002
principal.alld@gmail.com

Annual Subscription :
- Indian : Rs. 150/-
- Foreign : $ 35/-
(including postage and registration charges)

Printed at : Academy Press Daraganj, Allahabad

Type -Setting : Ashwini Dhar Trivedi

Editorial

We are glad enough to present the 69th vol. of the journal of Ganganath Jha Campus, Rashtriya Sanskrit Sansthan in the way we pre-planned for earlier volumes.

The papers of this volume are also published with an abstract by the editor in the beginning either in Sanskrit or in English. The criteria adopted for the selection of language in the context of all the abstracts is no way different from previous volumes. That means, the language adopted for the abstracts, is other than the language in which a particular paper is written.

The valume contains 40 papers, 03 Book Reviews, one obituary and a *laghugrantha* (series No. 34) titled *Kavirahasya* by M.M. Ganganath Jha. We would like to utilise this opportunity to thank all of our learned contributors of the present volume as it would not have been possible to publish it without their substantial contributions. It is our sincere appeal that the contributors of the journal may kindly go through our appeal under the title : "To our contributors" published in the inner back cover of this vol. and co-operate us by contributing accordingly.

The Journal is being published from a Research Institute where around 60,000 Sanskrit Manuscripts are preserved on different branches of Indology. Therefore, we will prefer text-based studies (i.e. Textual criticism, Textual appreciation etc.) for this purpose. Moreover, the materials related to manuscripts and manuscriptology are also most welcome for the forthcoming issues either in the form of research papers, Book-reviews or in the form of editing, or critical editing small but rare and important manuscripts (*Laghugranthas*) under *Gairvāṇī-gaurava-granthamālā* series.

We have carefully edited the research papers of different scholars for this volume. However, we also know our limitations. Thus, in spite of our sincere efforts some lacuna might have crept in here and there. We hope and believe that we can overcome such lacuna (if any) gradually in our forthcoming volumes.

Editor

ISSN 0377-0575

Journal of the

GANGANATHA JHA CAMPUS

(Formerly : Journal of Ganganatha Jha Kendriya Sanskrit Vidyapeetha and Journal of Ganganatha Jha Research Institute)

A Journal devoted to Oriental Studies in general and Indological Studies in particular

Published by

Principal
Rashtriya Sanskrit Samsthan
(Deemed University)
Ganghanatha Jha Campus
Chandrashekhar Azad Park
Allahabad-211002 (U.P.)
INDIA

Contents

[Volume LXVIX (1-4)]

Concept of *Dharma* in *Pañcatantra*

Khagendra Patra

(धर्मो नाम किञ्चिदद्भूतं तथ्यं यन्मनुष्यान् अन्यप्राणिभ्यः पृथक्करोति इति भर्तृहरिः स्पष्टमुद्घोषयति। धर्मस्य लक्षणं शास्त्रेषु पुराणेषु च बहुधा विवृतमस्ति। महाभारते धर्मस्य विस्तृतं वर्णनमुपलभ्यते। संस्कृतसाहित्ये (गद्यकाव्येषु, पद्यकाव्येषु, नाटकेषु च) धर्मः अनेकधा उदाहृतोऽस्ति। अस्मिन् शोधपत्रे विष्णुशर्मणः पञ्चतन्त्रे धर्मस्य किं स्वरूपं निरूपितमिति सोदाहरणं प्रस्तुतं विदुषा लेखकेन।)

Literature as a guiding source of knowledge aims at imparting education about the behavioural science[1] which is based on *Dharma* or Mmoral Science. This education or knowledge plays an important role in building personaltiy and maintaining peace and happiness in life. So, we find teachings about *Dharma* from various classes of Sanskrit Literature. *Kathā* or story -literature in Sanskrit is specifically meant for teaching such *Dharma* through the dialogues of ideal characters. Some of the texts of Sanskrit stories like *Pañcatantra* and *Hitopadeśa* etc. have contributed much in building character and personality by imparting education on *Dharma*. So, it is worthwhile to explore the concept of *Dharma* from *Pañcatantra* along with *Hitopadeśa*.

It will be easy to understand the concept of *Dharma* if its objectives are known. Its values and relevance are also to be introduced.[2] So let us have an idea about the objectives of *Dharma*.

Objectives of *Dharma*

The objective of *Dharma* is to save its follower from the fear of any danger, sickness, problem, fallen condition by promoting a state of well-being, be it social or physical or mental or intellectual or spiritual.[3]

Here a question may arise : How can *Dharma* promote a state of well-being or health, happiness and peace?

The correct answer to this question may be understood from a fact about the absence of *Dharma*. The absence of *Dharma* or Discipline is responsible for disorder, sickness and problem etc. For example: Vitaminous food, proper

physical exercise, timely rest, sound sleep and cleanliness are some of the essential principles of *Dharma* or Discipline for maintaining sound health. If these principles are violated by an individual then he/she suffers from physical disorders. In the same way certain moral principles like *satya* (truth), सन्तोष (contentment), प्राणायाम (breathing exercise) and unaffected mind can make the mind pure, balanced, disciplined. Without such *Dharma,* mind becomes indisciplined and uncontrolled. Again, ucontrolled mind cannot guide sense-organs in a proper direction. As a result, uncontrolled sense-organs function beyond their capacity which leads to disorder, sickness in the mind, body and society.

Realizing the harmful impact of impure mind on health, Indian Sages have prescribed certain moral principles by the name of *Dharma* for purifying the mind. For this purpose, Maharṣi पतञ्जलि has prescribed *Yoga-Sūtras* or Yogic principles like Ahiṁsā (Non-injury), *Satyam* (Truthfulness) and *Asteya* (Non-stealing) etc. which have been recognised and analysed as different aspects of *Dharma* in Indian Sanskrit texts like *Vedas*, *Upaniṣad* and *Dharma -Śāstra*.[4] Out of all these aspects of *Dharma*, *Sadācāra* is considered as an inevitable means for long life.[5] *Satyam* is the foundation of *Sadācāra*. So let us have an idea about the sustainable quality, value of *Satyam* as *Dharma* for promoting the state of well being.

The significant role of *Satyam* for sustaining positive health may be understood from the harmful impact of its opposite attitude i.e. *Asatyam*. The attitude of *Asatyam* or falsehood comes into existence in the mind of an individual who steals others' property. After doing such illegal work, a thief starts speaking lie only to protect himself from the fear of punishment, insult. Thus, *Asatya* or falsehood is one of the sources of fear complex.

The feeling of fear is a painful emotion. It affects the health of concerned individual by creating stress and psychosomatic diseases.

To overcome these problems of falsehood (*Asatyam*), Indian Sages have wisely discovered the appropriate opposite device like *Satyam* which can help mankind for achieving goal and experiencing fearless attitude for long life.[6]

In addition to the above said objective like saving mankind from the sickness, *Dharma* also aims at distinguishing human being from animal and other living beings, though both are equal in the activities like eating, sleeping, fear of any adversity and reproducing.[7]

Since *Dharma* plays a significant role for maintaining a sound life, let us have an idea about its concept.

Concept of *Dharma*

The concept of *Dharma* may be understood from its etymological meaning. The word '*Dharma*' has been derived from the Sanskrit root '*dhṛ*' which means 'to uphold' or 'to support' or 'to sustain' anybody or anything for the safety, security and prosperity. So the term '*Dharma*' may be interpreted as :

(i) an activity of upholding the entire universe[8] and

(ii) a means to sustain any individual or society or any object from its fallen condition.[9]

According to *Parāśara Smṛti*, *Dharma* acts as a means for prosperity, success and happiness.[10] If the objective of *Dharma* is to ensure prosperity, then a question may arise :

What types of *Dharma* is beneficial for Prosperity?

To answer this question let us understand *dharma* from its uses. The term *Dharma* is used in various ways like : (i) law, (ii) duty, (iii) justice, (iv) righteousness, (v) morality and (vi) discipline etc.

Dharma is just like the soul or base which supports for the existence of every thing in the universe. It acts as an inner power for sustaining everything. For example :

Systematic function of air (*prāṇa*) inside the body helps to make the body and mind sound. But indiscipline in the function of such *prāṇa* becomes the cause of physical disorder leading to death.

In the same way 'traffic rule' acts as a power for the safety of any traveller. But violation of this rule leads to accident or death.

Dharma has been defined by Manu as a means for sound personality and peaceful prosperous life. According to him, *Dharma* is a complete realisation of peace practised and attained by those holistic scholarly personalities who are always free from both attachment and hatred.

The above said concept of *Dharma* can be understood well by going through various types of *Dharma*. So let us have a brief idea in this regard.

Types of *Dharma*

It has already been informed that *Dharma* is meant for maintaining peace and happiness of mankind. So, considering its utility for sound life every body must practise it regularly. But before starting its practice let us know the types of *Dharma*.

It is known from the history of religion or *Dharma* that different groups of people in the world have been practising different religions like Hinduism, Islamism and Christianity etc. All such religions differ from each other on the basis of their formal practices. Since there are some differences of opinions in those religions, common people face confusion which sometimes creates religious conflicts. So, in order to overcome such conflicts and to create peaceful environment through the sense of equality, brotherhood and friendly co-existence among all human beings are needed. Indian Sages have prescribed certain common aspects of *Dharma* which include :

(i) non-violence (*Ahimsā*), (ii) truthfulness (*Satyam*),

(iii) non-stealing (*Asteya*) and cleanliness (*Śaucam*) etc.[12]

Though *Dharma*, as a power for sustaining mankind is one, yet it is classified into different types on the basis of various positions of every individual like, master and servant, father and son, husband and wife, leader and followers along with business and customers etc. For example, an individual while playing the role of a son has to obey and serve his parents as his duty or *Dharma*. But the same person has to guide and give all sorts of support and help to his children as the compulsory duty of a father. In the same way a friend has to maintain friendship by practising certain ethics of a true friend. To guide mankind in the way of making true friendship our ancient Indian authors had written some Sanskrit texts. Out of those texts, let us have an idea about the *Dharma* of friendship from *Pañcatantra*.

1. Dharma and Friendship : Friendship as one of the effective aspects of *Dharma* which promotes a sense of security. Thereby it helps for sustaining the life of mankind. True friendship acts as a strength for making any individual fearless from defeat.[13]

The value of friendship may be understood from the cordial relationship between a crow and a deer in a story of *Hitopadeśa* where we come to know that a crow as a true friend saved deer from death through timely guidance.[14]

Realizing the utility and therapeutic value of friendship for secured and prosperous life Indian sages promise to see every living being through friendly vision.[15]

According to the authour of *Pañcatantra* the *dharma* or ethics of friendship is love (*prīti*). Again, the signs of friendly love are :

1. to exchange services,

2. to have mutual discussion about any secret problem (*guhyamākhyāti pṛcchati*) and
3. to eat and let others eat (*bhuṅkte bhojayate*).[16]

The above ethics of friendship can help to create and sustain a peaceful environment everywhere, be it family or working place.

The quality of friendship is rightly measured by the attitude of selfless service for others. In order to analyse this quality Paṇḍit Viṣṇuśarmā says:

"Usually people do good to their friends as a token of repayment for previous help. Again, some others help to their friends with an expectation of a return in future. But there is no much value or quality for such selfish friendship".[17]

So, one should extend a helping hand to his friend in time without any expectation for return or reward. Such a selfless frienship cannot affect us but can help in promoting peace and happiness.

2.Paropakāra Dharma: To explain a brief concept of Univesal *Dharma* Paṇḍit Viṣṇuśarmā opines that *Paropakāra* or doing good to others is an aspect of *dharma* which is meant for the auspicious (meritorious) life. On the other hand, doing harm to others is a sin or curse because more enemies are created by doing harm to others whereas more friends can be created by doing good to others.[18] He also opines about the essence of *dharma* that one should not behave others with any bad manner which is not liked by himself.[19]

3. Ahiṁsā Dharma : Ahiṁsā or Non-violence (Non-injury) has been recognized by Indian sages as one of the best elements of *Dharma*. Regular practice of this *Dharma* helps in sustaining mankind and all living beings with peace and happiness. It helps for promoting peaceful co-existence of every individual in a society. We find several advises for the practice of Ahiṁsā in ancient Sanskrit texts like *Vedas, Upaniṣads, Mahābhārata,* and *Manusmṛti* etc. *Bhagavadgītā* considers Ahiṁsā Dharma as one of the properties or *Daivi Sampat*.[20]

Manu also prescribes Ahiṁsā as one of the aspects of Universal *Dharma* for all classes of people in the society.[21]

Realizing the sustaining power of Ahiṁsā Paṇḍit Viṣṇuśarma has analysed its value in his *Pañcatantra*. According to him, *Dharma* must be practised with the priority to Ahiṁsā. In order to practise this *dharma* one must not do harm to neither any harmless being nor any harmful living being. By practising non-violence one can help for maintaining ecological balance. On the other

hand, if one violates this *dharma*, he or she has to suffer from various problems in the long run by the name of sin or hale.[22]

4. Love and Dharma : *Dharma* which sustains mankind is based on true love. The power of true love is understood from sacrificing attitude of both the lover and beloved. Morever, love cannot be established unless both the lover and beloved do good to each other. For example, Divine personalities like Kṛṣṇa or Śiva do not fulfill our desire unless we offer them our sincere regards.[23]

5. Dāna and Dharma: *Dāna* or offering donation to needy person/ Institution is considered as *Dharma*, because donating any desirable thing to a friend helps to maintain love between two persons.[24] So in our Indian Culture we observe the practice of exchanging gift during marriage ceremony and other family functions.

However, the power of donation is so much that an enemy can be changed into a helping friend if one is offered any gift or donation by other individual.[25]

6.Respect to Womanhood and *Dharma* : Respect to womanhood helps to maintain peace in the family and society. So this positive attitude is considered as an aspect of *dharma*. But unfortunately it has been observed that in many cases women are ill-treated. This inhuman activity makes the family life unhappy. In order to prevent this social evil, we may find its proper solution from ancient Indian sages who have taught to honour woman considering her as a source of energy or power (*Mātṛśakti*). They have rightly told that:

(i) Mother is greater than heaven,

(ii) God blesses that family and society where women are treated with due respect and care.[26]

In this respect Paṇḍit Viṣṇuśarma opines that an individual having *dharmabuddhi* or holistic intelligence can create a peaceful environment in the society by visualizing other's wife and wealth as a mother and valueless soil respectively. Moreover, that individual also behaves friendly to other members of the society as he likes his life or soul.[27]

Thus, we can create a peaceful atmosphere by paying proper respect to women and protecting the life and property of all members of the society.

7. Santoṣa and Dharma : सन्तोष or the sense of contentment plays the role of *dharma* by promoting the well being of mind, body and society. The value of contenment may be understood from the consequence of its absence in any individual as under :

A sense of regular discontentment in achieving any goal of life, usually leads to imbalanced state of emotion, irritation, anger, frustration, uncontrolled excitement, mental stress and physical strain disorders. To satisfy the attitude of discontentment sometimes affected individual either follows illegal way or starts doing harm and injury to others in the society for achieving desirable goal, be it wealth or promotion. This unsocial activity of dissatisfied mind hampers the peaceful atmosphere of society to a great extent.

On the other hand, sometimes dissatisfied attitude of a weak personality may lead to frustration, hopelessness and loss of self-confidence. As a result, the affected individual may commit suicide. In this way, this negative attitude acts as an inner enemy to ruin one's life. Realizing its harmful reaction. Indian sages like पतञ्जलि and others have prescribed an effective technique like '...which prevents the evil impact of discontentment'. In this respect, Paṇḍita Viṣṇu Śarmā says that the sense of contentment acts as useful wealth to maintain peace and happiness of life. He opines that the feeling of contentment is a source of mental power and physical strength which can help to survive even at the adverse situation of life as the wild elephants, sages and snakes do not feel weak though they take only dry grass, fruits and air respectively.[28]

To sum up : Through the concept of *dharma*, Paṇḍita Viṣṇu Śarmā has told about *Sanātana Dharma*. According to him, an important aspect of *Sanātana Dharma* or everlasting law of humanity is to neither follow unethical path (*Akṛty Karma*) nor to avoid the ethical way, or prescribed duty of an individual (*Kṛtya* or *Kartavya Karma*), be a mother or a king.[29] To explain this common concept of *Dharma*, Paṇḍita Viṣṇu Śarmā has presented a story entitled 'Siṁha Śṛgāla śisu Kathā' in his story book *Pañcatantra*. In this story a female lion has followed the *dharma* of a mother, who saves the life of a baby fox by not taking him as her food even if she was very hungry.

In this way, we find many ideas about the concept of *Dharma*, which guides us to develop human values for sustaining the life of mankind in a peaceful manner. So it must be our effort to trace out more ideal messages of *dharma* from *Pañcatantra* and other texts of Sanskrit literature which will be very helpful for guiding new aspirants who want to serve mankind through the practice of *dharma*.

Notes and References

1. काव्यं यशसेऽर्थकृते व्यवहारविदे शिवेतरक्षतये।
   सद्यःपरनिर्वृतये कान्तासम्मिततयोपदेशयुजे।। (काव्यप्रकाश, 1.2)
2. प्रयोजनमनुद्दिश्य न मन्दोपि प्रवर्तते।
   सिद्धार्थं सिद्धसम्बन्धं श्रोतुं श्रोता प्रवर्तते।।

3. (a) Violation or disobediency to *dharma*, principle, rule, discipline, code of conduct, system is one of the sources of sufferings , problem , fallen or unsafe condition for that individual who disobeys or violates certain prescribed rule or *dharma*. For example, A traveller or passer-by may face road accident if he / she violates 'Traffic Rule'. On the other hand, 'Traffic Rule' or '*dharma* relating to the movement on road' saves that traveller who follows its instruction. Thus, Maharṣi Vyāsa has rightly said :

(b) Realizing the objective of *dharma* relating to its benefits, Indian Sages are of the opinion that one can experience a fearless life with stress-free mind through regular practice of *dharma* or prescribed principle. The exact statement in this regard runs as under :
कृते नास्ति भयं नराणां लोके परे चेह तथा द्विजेन्द्राः।

4. (a) अहिंसासत्यमस्तेयाः। *Pāta. Yoga,* 3.28

(b) वेदः स्मृतिः सदाचारः स्वस्य च प्रियमात्मनः।
एतच्चतुर्विधं प्राहुः साक्षाद् धर्मस्य लक्षणम्।। (2.12)

5. (a) सर्वलक्षणहीनोऽपि यः सदाचारवान्नरः।
श्रदद्धानोऽनसूयश्च शतं वर्षाणि जीवति।। (4.58)

(b) आचारः परमो धर्मः (1.55)

(c) आचाराल्लभते ह्यायुः (4.156)

(d) Violation of *Sadācāra* or discipline is source of disease. So Manu Says :
दुराचारो हि पुरुषो लोके भवति निन्दितः।
दुःखभागी च सततं व्याधितोऽल्पायुरेव च।। (मनस्मृति 4.157)

6. (a) सत्यमेव जयते नानृतं सत्येन पन्था विततो देवयानः।

(b) कृतस्य धर्मस्य च नास्ति नाशस्तस्मात्तु धर्मः पुरुषेण कार्यः।
धर्मे कृते नास्ति भयं नराणां लोके परे चेह तथा द्विजेन्द्राः।।

7. आहारनिद्राभयमैथुनं च सामान्यमेतत् पशुभिर्नराणाम्।
धर्मो हि तेषामधिकं विशेषः धर्मेण हीनाः पशुभिः समानाः।। (नीतिशतकम् 17)

8. धरति लोकानिति धर्मः

9. पतितावस्थातः पतन्नवस्थातो वा धारयति व्यक्तिं समाजञ्चेति धर्मः।

10. अभ्युदयनिःश्रयसे साधनत्वेन धारयतीति धर्मः।

11. विद्वद्भिः सेवितः सद्भिर्नित्यमद्वेषरागिभिः।
हृदयेनाभ्यनुज्ञातो यो धर्मस्तं निबोधत।। (2.1)

12. अहिंसासत्यमस्तेयं शौचमिन्द्रियनिग्रहः।
एतं सामासिकं धर्मं चार्तुर्वण्येऽब्रवीन्मनुः।। (10.63)

13. Friendship ensures a sense of security for sustaining peaceful life. So, 'making friendship' has been rightly evaluated by Paṇḍit Viṣṇu Śarmā as under:
यो मित्राणि करोत्यत्र न कौटिल्येन वर्तते।
तैः समं न पराभूतिं सम्प्राप्नोति कथञ्चन।। (1973)

14. Through the story *'Kapaṭamitram'* of the book *'Hitopadeśa*, the author Paṇḍita Nārāyaṇa tells us that the *dharma* of true friendship is not to cheat (betray) but to be trust-worthy, honest and caring to save other's life. On the other hand, violation of the *dharma* of true friendship by doing intentional

cheating becomes one of the causes of sufferings or death. The value of friendship can be understood more by comparing a true friend with his artificial friend who becomes the victim of death due to his dishonest character and cheating attitude. To explain the reality about this *dharma,* Paṇḍita Nārāyaṇa had written the story '*Kapaṭamitram*' where a crow plays the role of a true friend. This crow guides and protects his another friend deer to save his life from death. But on the other hand, an artificial friend like fox was killed by the club of the owner of corn-field due to his dishonest behaviour with his true friend deer.

15. ओं मित्रस्याहं चक्षुषा सर्वाणि भूतानि समीक्षे
मित्रस्य चक्षुषा समीक्षामहे।। (36/18)

16. ददाति प्रतिगृह्णाति गुह्यमाख्याति पृच्छति।
भुङ्क्ते भोजयते चैव षड्विधं प्रीतिलक्षणम्।। (मित्रसम्प्राप्तिः 50, पृ. 18)

17. पुनः प्रत्युपकाराय मित्राणां क्रियते प्रियम्।
यत्पुनर्मित्रमित्रस्य कार्यं मित्रैर्न किं कृतम्।। (मित्रभेदः 369, पृ. 164)

18. संक्षेपात्कथ्यते धर्मो जनः किं विस्तरेण वः।
परोपकारः पुण्याय पापाय परपीडनम्।। (काकोलुकीयम् 103, पृ. 34)

19. श्रूयतां धर्मसर्वस्वं श्रुत्वा चैवावधार्यताम्।
आत्मनः प्रतिकुलानि परेषां न समाचरेत्।। (काकोलुकीयम् 103, पृ. 34)

20. अभयं सत्त्वसंशुद्धिर्ज्ञानयोगव्यवस्थितिः।
दानं दमश्च यज्ञश्च स्वाध्यायस्तप आर्जवम्।।
अहिंसासत्यमक्रोधस्त्यागः शान्तिरपैशुनम्।
दया भूतेष्वलोलुप्त्वं मार्दवं ह्रीरचापलम्।।
तेजः क्षमा धृतिः शौचमद्रोहो नातिमानिता।
भवन्ति सम्पदं दैवीमभिजातस्य भारत।।
दैवी सम्पद्विमोक्षाय निबन्धायासुरी मता।। (516/1,2,3, XVII/1-6, Published by Gauḍīya Mission, Calcutta-3, 1948)

21. अहिंसासत्यमस्तेयं शौचमिन्द्रियनिग्रहः।
एतं सामासिकं धर्मं चार्तुर्वर्ण्येऽब्रवीन्मनुः।। (10/63)

22. अहिंसापूर्वको धर्मो सत्यात्सद्भिरुदाहृतः।
यूकामत्कुणदशादींस्तस्मात्तानपि रक्षयेत्।
हिंसकान्यपि भूतानि यो हिंसति स निर्घृणः।
स याति नरकं घोरं किं पुनर्यः शुभानि च।। (काकोलुकीयम् 105, पृ. 35)

23. नोपकारं विना प्रीतिः कथञ्चित्कस्यचिद् भवेत्।
उपयाचितदानेन यतो देवाः अभीष्टदाः।। (मित्रसम्प्राप्तिः 51, पृ. 19)

24. तावत्प्रीतिर्भवेल्लोके यावद्दानं प्रतीययते।
वत्स क्षीरत्रयं दृष्ट्वा परित्यजति मातरम्।। (मित्रसम्प्राप्तिः 52, पृ. 19)

25. Paṇḍita Viṣṇu Śharmā could observe the applicational value of timely donation (*dānadharma*) in changing enemity into friendship. So, he says:
पश्य दानस्य माहात्म्यं सद्यः प्रत्यपकारकम्।
यत्प्रभावादपि द्वेषो मित्रतां याति तत्क्षणात्।। (मित्रसम्प्राप्ति 52, पृ. 19)

26. (a) जननी जन्मभूमिश्च स्वर्गादपि गरीयसी।

(b) यत्र नार्यस्तु पूज्यन्ते रमन्ते तत्र देवताः।।

27. मातृवत्परदारेषु परद्रव्येषु लोष्टवत्। (धर्मबुद्धिकथा, मित्रभेदः 435, पृ. 198)

28. (a) सर्पाः पिबन्ति पवनं न च दुर्बलास्ते।
शुष्कैस्तृणैर्वनगजाः बलिनो भवन्ति।
कन्दैः फलैर्मुनिवरा गमयन्ति कालं
सन्तोष एव पुरुषस्य परं निधानम्।।

(b) सन्तोषामृत-तृप्तानां यत्सुखं शान्तचेतसाम्।
कृतस्तद्धनलुब्धानामितश्चेतश्च धावताम्।।

(c) पीयूषमिव सन्तोषं पिबतां निर्वृतिः परा।
दुःखं निरन्तरं पुंसामसन्तोषवतां पुनः।। (मित्रसम्प्राप्तिः 8 5156,157,1)

29. To explain an aspect of universal law or *sanātana dharma*, Paṇḍita Viṣṇu Śharmā says:
अकृत्यं नैव कर्तव्यं प्राणत्यागेऽपि संस्थिते।
न च कृत्यं परित्याज्यमेषः धर्मः सनातनः।। (मित्रसम्प्राप्तिः 52,, पृ. 19)

□□□

विनय-पदस्य अर्थमीमांसा

देवर्षि कलानाथ शास्त्री

(The word *vinaya* refers to *anuśāsana* in most of the Sanskrit literature though its common meaning is modesty. In the works of Kālidāsa, Kauṭilya's, Arthaśāstra, Manusmṛti and Bauddha - Jaina philasophies also the work is used in the sense of *anuśāsana.* However, in Vālmiki's *Rāmāyaṇa* it means educated person. In the sense *'vidyā dadāti vinayam'* etc. though generally it is understood that the word *vinaya* refers to modesty still here the author seems to be in favour of its technical meaning i.e. *anuśāsāna.*)

विद्या ददाति विनयं विनयाद्याति पात्रताम्।

पात्रत्वाद्धनमाप्नोति धनाद्धर्मं ततः सुखम्।।

चिरकालाद्विद्वज्जनकण्ठहारत्वं बिभ्राणं, प्रतिगृहं, प्रतिशासनं, प्रतिगुरुकुलं च हितोपदेशादिष्वधीतं छात्रैः सततमाम्रेडितमिदं पद्यं सुविदितं समाजे। उत्तरभारतीय-छात्रसमाज एव न, विद्वत्समाजोऽप्यत्रोदीरितस्य 'विनय-पदस्य विनम्रता', अनुद्धता, प्रणतता इत्यादिका अर्था अवबुध्यन्ते, तथैव छात्रैः बोध्यन्तेऽपि। नीतिपथेऽस्मिन् 'विनयस्य' सर्वाधिकं महत्त्वमवबोधितम्। स एव जने पात्रत्वमादधाति। अर्थात् 'योग्यतः' संपादयति, तेनैव धनागमः तेनैव सुखम्, स एव विद्यार्जनस्य प्रयोजनत्वं बिभर्ति। यदि केवलं नम्रतैव जीवने सर्वाधिकं महत्त्वं बिभर्ति, तयैव सर्वं सम्पद्यते तर्हि किमिति शास्त्राभ्यासे, तपसि वाऽऽयुः क्षायन्ति जनाः। केवलं नम्रतां धारयित्वा सर्वेषां चाटुकारित्वमनुगतत्वं, प्रणतिप्रवणत्वं च कुर्वाणास्तिष्ठेयुः, तेनैव सर्वं सेत्स्यति। तर्हि को विनय-पदार्थः अमरकोषे पृथक् नोपदिष्टोऽयं शब्दः। अतो वराकाः शिक्षका हिन्द्यादिभाषासु प्रचलितमर्थमादाय पाठयन्ति छात्रान्।

निपुण-विचारे कृते स्पष्टीभविष्यति यद् विनयस्य 'विनम्रता' इत्यर्थो न स गतः। हिन्द्यादि - भाषासु तु विनीत-पदस्यार्थो 'नम्र' इति क्रियते किन्तु संस्कृते विनय-पदेन प्राग्भिर्यद् विवक्षितमासीत् तन्न केवलं नम्रतया बोधयितुं शक्यम्। वस्तुतो योऽर्थोऽद्य हिन्द्यादिषु 'अनुशासन'-पदेन विवक्ष्यते आंग्लभाषायां यत् 'डिसिप्लिन'; Decipleane पदेनावबोध्यते स 'विनय'- पदस्यार्थः। नम्रता तस्याऽनुषङ्गिकी परिणतिर्भवतु वा न वा-किन्तु 'विनय'संस्कारो भवति स्म यस्मिन् धारिते जनः

संयतः, योग्यः अनुशासितः, शास्त्राभ्यासादिभिः परिपक्वः, अनुभवी च सञ्जायते स्म। प्राचीनादेव कालाद् विनयपदमस्मिन्नेवार्थे प्रयुक्तमभूत्। विनयः शास्त्रसंस्कारः। अत्र हि शास्त्रप्रमाणादीनि तूद्धरिष्याम एव, किन्तु काव्येषु, साहित्येऽपि सर्वत्र तस्मिन्नबोधे विनयशब्दः प्रयुज्यते स्मेति स्फोरयितुं सुविदितानि कालिदासकाव्यनाटकान्युद्धरणानि प्रथमं प्रस्तूयन्ते येनास्माकमभिप्रायः स्पष्टतामियात्।

कालिदासीये रघुवंशे दिलीपवर्णनपरमिदं पद्यमन्वहं पठन्ति छात्रः -

प्रजानं विनयाधानाद्रक्षणाद् भरणादपि।

स पिता, पितरस्तासां केवलं जन्महेतवः।[1]

अत्र हि प्रजानां विनयाधानं किं भवति येन सः प्रजानां पितृकर्त्तव्यं कुरुते इति व्याचक्षाणो मल्लिनाथः स्पष्टीकरोति - ''विनयस्य शिक्षाया आधानाम् कारणात्''

अत्र विनयपदं शिक्षार्थे प्रयुक्तमाख्याति मल्लिनाथः। विनयः शिक्षा 'विनया' इत्यभिधीयन्ते। प्रजानामपि शिक्षणं राज्ञा क्रियते, ता अनुशास्ति सः, अत एव स तासां पिता।

अत्र हि स्पष्ट एव 'अनुशासनार्थको विनयपदप्रयोगः। कोऽत्र 'नम्रताया' अवकाशः। दिलीपः खलु -

'लताप्रतानोद्ग्रथितैः' स केशैरधिज्यधन्वा विचचार दावम्।

रक्षापदेशमुनिहोधेनोर्वन्यान् विनेष्येन्निव दुष्टसत्त्वान्।। [2]

अत्रापि विनेष्यन्नित्यत्र 'अनुशासन' - रूपोऽर्थः स्फुटः। वन्यान् दुष्टसत्त्वाननुशासितुं राजा वने विचरतीति स्पष्टमेव। अस्मिन्नर्थे कालिदासेन विनयपदस्य प्रयोगः स्थाने स्थाने कृतः। अभिज्ञानशाकुन्तलेऽपि यदा राजा दुष्यन्तः शकुन्तलां प्रति मोहातिशयं प्रकटयति, स्वाच्छन्द्यं वाऽवलम्बते तदा सख्यः कथयन्ति - *'पौरव ! रक्ष विनयम्'*। अत्र नम्रताया नास्ति प्रसङ्गः, अनुशासनस्यैव तात्पर्यम् -'राजन्, *भवान् अनुशासनभद्रतासीम्नि वा तिष्ठतु'* इत्याद्याधुनिकपदैर्यद्विवक्ष्यते तदत्राभिहितम्।

प्राचीने वाङ्मये, शास्त्रेष्वागमेषु च सर्वत्र विनयपदं संस्कारस्य प्रशिक्षणस्य 'अनुशासनस्य' चार्थे प्रयुक्तमुपलभ्यते। जानन्त्यवे विद्वांसस्त्रिपिटकादिग्रन्थानां बौद्धदर्शनधार्मिकप्रसङ्गे उद्धृतानां विषयाः कीदृशा अभूवान्नति। तत्र सुत्तपिटक-विनय-पिटकादिपदैः यदा विनयपदार्थो बोधयितुमिष्यते तदा तस्यार्थः अनुशासनमेव। इत्थमेव जैनागमेषु सर्वत्र विनयः अनुशासनार्थं प्रयुक्तः। उत्तराध्ययनसूत्रादिषु 'विनयाधिकरणमायाति यत्र भिक्षूणां यतीनां वा चर्या उपदिश्यते, तेषामनुशासनं स्पष्टीक्रियते। न तत्र नम्रतायाः कोऽप्यभिप्रायः। एतस्य पुष्टिः कौटिल्यस्य सूत्रैः स्पष्टं क्रियते यदा सः कथयति- ''सुखस्य मूलं धर्मः इत्यादि ब्रुवाणः'' इन्द्रियजवस्य मूलं विनयः।'अनुशासितःचर्ययैवेन्द्रियजयः सम्भवति।

विद्या ददाति विनयमित्यादिषु स्थलेषु प्रयुक्तस्य विनयपदस्यार्थो विनम्रतारूपः केन कदा किमिति व्याख्यातः स्यादिति साश्चर्यं कतिधा व्यचारयम्। तदनु प्राचीनेषु ग्रन्थेषु धर्मशास्त्रादिषु प्रयुक्तस्यास्य पदस्यानुसन्धानं कुर्वाणः सकौतुकमिदमज्ञास्यं यत्कतिपयस्थलानि तादृशान्यपि विद्यन्ते

यत्र विनय-पदस्य विनम्रत्वाद्यर्थोऽपि यदि व्याख्यायत तर्हि न तत्रासंगतिरापाततः प्रतीयते। एवंविधैरेव स्थलैरयं भ्रमः प्रसेधितः स्यादित्यपि व्यचारयम्। विमृशन्तु बुधास्तादृशानि स्थलानि। भगवान्मनुः कतिधा विनयपदं व्याहरति। स राजधर्माननुशासनो निर्दिशति यद्राजा नित्यं वृद्धाननुभविनो विवेकिनश्चोपसृत्य तेभ्यो मार्गदर्शनं प्राप्नुयात्। अमुमर्थं बोधयितुं स वक्ति *'तेभ्योऽधिगच्छेद्विनयं विनीतात्यापि नित्यशः। विनीतात्मा हि नृपतिर्न विनश्यति कार्हिचित्।*[3]

अर्थात् स्वयं शिक्षितो भूत्वाऽपि स्वराज्ये स्थितेभ्यो वृद्धेभ्यो यथायथं यथाऽवसरं शिक्षां गृह्णीयात्, एतेन तस्य स्थैर्यं भविता/ विनयपदमस्मिन् प्रसङ्गे बहुत्रोद्धृतमस्ति यथा-

पृथुस्तु विनयाद्राज्यं प्राप्तवान्मनुरेव च।

कुबरेश्च धनैश्वर्यं ब्राह्मण्यं चैव गाधिजः।।[4]

अत्र मनुः स्पष्टीकुरुते यदनुशासनेन, शिक्षया वा पूर्वं राजानः साफल्यमवापुः। एतत्कृते स विनयशब्दं प्रयुङ्क्ते। कोऽयं विनय इति स्पष्टीकुर्वता टीकाकारणे कुलूकभट्टैन मन्वर्थमुक्तावल्यामित्थं व्याख्यातं विनयपरम्- 'ईदृशोऽयं शास्त्रानुष्ठान-निषिद्धवर्जनपरो विनयो यदनेन क्षत्रियोऽपि दुर्लभं ब्राह्मण्यं लभते। 'अनेन स्पष्टमिदं यदत्र नम्रताया न कोऽपि प्रसङ्गः, यद् विहितं तस्य सावधानं परिपालनं, यच्च निषिद्धं तस्य वर्जनमेव विनयपदार्थः। इदमेवाद्यत्वे 'अनुशासन'-पदेनोच्यते, किमपरमनुशासनं स्यात्। यत् करणीयं तस्य परिपालनाय सावधानता, यदकरणीयं तस्य करणं न स्यादेतत्कृतेऽपि जागरुकतैव त्वनुशासनपदस्य व्याख्या भवितुमर्हति। तदेव मनुना विनयपदेनोच्यते। तथैव टीकाकारैर्व्याख्यायतेऽपि। न तत्र विनम्रतापरकं व्याख्यानम्।

किन्त्वस्मिन्नेव प्रसङ्गे मनुरन्यद् यद् ब्रवीति तेन विनयपदार्थस्य व्याख्यायां विनम्रताङ्गपस्यार्थस्य भ्रान्तिः सम्भवतीति मयाऽनुमीयते। मनुरत्रैव वक्ति-

'वेनो विनष्टोऽविनयान्नहुतश्चैव पार्थिवः।

सुदासो यवनश्चैव सुमुखो निमिरेव च।[5]*'*

अन्यच्च

बहवोऽविनयान्नष्टा राजानः सपरिच्छदाः।

वनस्था अपि राज्यानि विनयात्प्रतिपेदिरे।।[6]

श्लोकद्वयस्यास्य व्याख्याऽपि टीकाकारैरित्थमेव कृता यत् करितुरगकोशादिपरिच्छदयुक्ता राजानोऽप्यशिक्षया, अनुशासनहीनतया च विनष्टाः, वनस्था अपि सुशिक्षिताः सुयोग्याश्च राजानः 'विनयात्' शास्त्रासंस्कारेण अर्थात् योग्यतया (यत् पात्रता-पदेन पूर्वोद्धृते पद्ये विवक्षितम्) राज्यं प्राप्नुवन्, साफल्यं चाधिगतवन्तः। अत्र न कदापि मनोस्तात्पर्यं यद् वनस्थिता अपि राजानो यदि विनम्रा भवन्ति तर्हि ते राज्यं प्राप्नुवन्ति, किन्तु वेन-नहुषदीनामविनयस्य योऽत्र सन्दर्भस्तं दृष्ट्वा बहूनामियं भ्रान्तिः स्वाभाविकी यदविनयपदेनौद्धत्यमत्र विवक्षितं स्यात्। एवंविधानि स्थलानि तत्र वीक्ष्य, वेन-नहुषयोरुदाहरणं च प्राप्य अविनयपदस्यार्थो विनम्रताया अभावः, विनयपदस्य चार्थो

विनम्रत्वम्, अनौद्धत्यं, प्रणतिशीलत्वम् अभिवादनशीलत्वं वा स्यादिति भ्रान्तिः प्रसृतेत्यनुमीयते। विनम्रतायाः कृते 'अभिवादनशीलता' पदं प्रयुज्यते स्म प्राग्भिः। 'अभिवादनशीलस्य नित्यं वृद्धोपसेविनः।' इति स्वयं मनुर्वक्ति[7] - 'विनीत'-पदं सर्वदा 'शिक्षित'-पदस्यार्थे प्रयुज्यते स्मेति विदन्त्येव विद्वांसः। प्रशिक्षितोऽश्वः 'विनीतः' कथ्यते, 'विनीताः साधुवादिनः' इत्यमरः[8]। अमरकोशे 'निभृत-विनीत-प्रश्रिताः समाः' इत्यपि कथितम्। अर्थात् जितेन्द्रियो विनयग्राही विनीतः कथ्यते।' विधेयो विनयग्राही वचनेस्थितेः आश्रवः'' इति व्याचक्षाणोऽमरः 'अनुशासित'-पदस्यार्थे विनयग्राहे पदमुपदिशति, स एवं'' वचने स्थितो' भवित, आज्ञाकारीति भाषायाम्।

अनेनेदं प्रतीयते यदनुशासनस्यार्थे प्रयुज्यमानं विनयपदं जितेन्द्रियत्वार्थे शमकैः प्रयुज्यमानं सद् 'विनयग्राहिं' प्रभृति-पदानामर्थमनुसृत्य विनम्रतार्थेऽपि प्रायुज्यत। सर्वानिमानर्थान् स्पष्टीकर्तुमभिलष्यन् हैमकोषकारः कथयति-

'विनीतस्तु निभृते निर्जितेन्द्रिये। वाणिजे साधुवाधृश्वे विनयग्राहिते ह्निते।' अत्र विनयग्राहिता' पदेन प्रशिक्षित ;ट्रेन्ड ज्त।प्छम्क्ऋ इत्यर्थोऽभिप्रेतः। प्रशिक्षितो; विनभ्तोद्धऽश्वः 'साधुग्राही इति कथ्यते।

किमस्मिन् प्रसङ्गे विशेष-निवेदनेन यथा श्रमणसंस्कृतिविज्ञाः स्पष्टं विजानते यद् 'विनयाधिकरणादिपदैस्तत्र यतीनामन्येषां च व्यवस्था, आधारभूता नियमाः, अनुशासनं वा प्रकरणविशेषे उपदिश्यते, तथैवार्थशास्त्रविज्ञा विजानन्ति यत्कौटिलीयेऽर्थशास्त्रे प्रथम एव खण्डो *'विनयाधिकारिकम्'* इत्याख्योऽस्ति यत्राऽऽधारभूताः सिद्धान्ताः, नियमाः, अनुशासनव्यवस्था च विमृष्टाऽस्ति। न तत्र 'नम्रतायाः' विनीताचरणस्य वा कश्चन प्रसङ्गः। तादृशोऽर्थस्तु गच्छता कालेन लोकमादिच्छायां बलात्प्रदेशविशेषेषु जनैरवबोद्धुमारब्ध इति कथान्तरम्।

वयं जानीम एव यद् वाल्मीकिना सर्वप्रथमं हनूमतो रामलक्ष्मणसाक्षात्कारं वर्णयता लिखितं-

नानृग्वेदविनीतस्य नाऽयजुर्वेदधारिणः।

नासामवेदविदुषः शक्यमेवं प्रभाजितुम्।।[9]

अत्र हि ऋग्वेद् विनीतपदस्य स्पष्टोऽर्थः 'ऋग्वेद-शिक्षितस्य'। नाऽत्र नम्रतायाः किमपि कार्यम्।

सर्वमिदं विवरणं स्फुटीकरिष्यति यद् विनयशब्दः प्राग्भिर्यस्मिन्नर्थे प्रयुज्यते स्म तस्य प्रयोजनं 'शिक्षा', 'अनुशासनम्', योग्यता इत्यादीनां गुणानामवबोधनं बभूव। सोऽयं गुणः सर्वात्मना 'योग्यं' निर्मीति जनम्। अत एवोक्तं विनयाद् याति पात्रताम्। 'शिक्षा, अनुशासनं, नियमबद्धता' च जनं सुदक्षं, सफलं च कलयति। विनयपदस्यार्थो यथा यथा विस्तारमुपागच्छत्, तथाऽभिप्रायपरिवृत्त्या विनम्रता, अभिवादनप्रवणतादिपदार्था अनेन बोधयितुं प्रारब्धा येऽद्य हिन्द्यादिलोकभाषासु प्रचलिताः सन्ति। अत एव साम्प्रतिकेषु संस्कृतशब्दकोषेष्वपि (वामनशिवरामआप्टेप्रभृतीनां) प्रथमतः 'शिक्षित' अनुशासित इत्यादयोऽर्था विनीतपदस्य प्रविष्टौ सूचिताः, पर्यन्ते शालीनता-नम्रतादिपदार्थाः।

शब्दकल्पद्रुमादयः प्राचीनकोशग्रन्थास्तु विनयपदस्यार्थं स्पष्टमेवमभिदधति- विनयः शास्त्रा संस्कारः। इन्द्रियशम इत्यर्थोऽप्युक्तः। किन्तु 'विनीत'-दुर्विनीतादिपदानां प्रयोगः परस्तान्नम्रे, उद्धते च क्रमशो यथा प्रासरन् तथा विनयपदमपि लोकभाषासु नम्रतापदमवबोधयितुमारेभे। संस्कृतज्ञा अपि तादृशमेवार्थमेव बोद्धुमारेभिरे। 'विद्या ददाति विनयं' श्लोकस्तु जने जने प्रथितः, तस्य कोऽभिप्रायोऽस्ति वस्तुत इति निवेदयितुमेवायं वाग्विस्तरः कृतोऽस्ति। यतो हि रूचिकरोऽयं विषयः। क्षामयन्तु सुधियो विस्तरमिममित्यावेदये।

सन्दर्भः

1. रघु. 1/24
2. रघु.-2
3. मनु. 7/3
4. तत्रैव, 7/42
5. तत्रैव, 7/4
6. तत्रैव, 7/40
7. तत्रैव, 2.121
8. तत्रैव, 8.44
9. रामायणम्, 4/3/24

□□□

रघुवंश और बालरामायण में वर्णित श्रीराम का लंका से अयोध्या आने का मार्ग

सुलभ श्रीवास्तव

(Though the रघुवंश of कालिदास (2nd century B.C.) and the बालरामायण of राजशेखर (10th century) are based on वाल्मीकि's रामायण one can find factual differences in many contexts. The present paper deals with the ways of Śrīrāma's return to Ayodhyā from Laṅkā. The author of the paper has tried to establish that though both the *kāvyas* have a single source still the ways shown in the above context are not the same. For example in the रघुवंश of कालिदास Śrīrāma arrives Prayāga (Allahabad) from Pañcavaṭī via Chitrakūṭa whereas in the बालरामायण of राजशेखर he does not go to Chitrakūṭa and comes to Prayāga straight from Kānyakubja i.e.Kanauj in present time).

ईसा-पूर्व द्वितीय शताब्दी में कालिदास[1] ने रघुवंश-महाकाव्य का प्रणयन किया और दसवीं शताब्दी ई. में राजशेखर ने बालरामायण की रचना की। दोनों ग्रन्थों में रावणवध के पश्चात् पुष्पक विमान से श्रीराम का अयोध्या वापस आना वर्णित है, किन्तु उनके आने के मार्ग में कुछ अन्तर दिखाई पड़ता है। इस प्रक्रिया में भौगोलिक एवं सांस्कृतिक तथ्यों की भी जानकारी प्राप्त होती है। यात्रा-वर्णन में मार्ग-परिवर्तन का कारण कुछ विशेष प्रतीत होता है जबकि दोनों ग्रन्थों में वाल्मीकि-रामायण पर आधारित रामकथा का वर्णन किया गया है।

कालिदास ने रघुवंश में लिखा है कि जिसका गुण शब्द है, उस आकाश में विमान पर जाते हुए गुणी तथा राम कहलाने वाले विष्णु भगवान् समुद्र को देखकर सीता जी से बोले[2]- सीते! फेन से भरे हुए इस समुद्र को देखो जिसे मेरे बनाये हुए पुल ने मलय पर्वत तक दो भागों में वैसे बाँट दिया है, जैसे सुन्दर तारों से भरे हुए शरद् ऋतु को आकाश-गंगा दो भागों में बाँट देती है।[3] पुनः उन्होंने कहा कि हम लोग विमान के तीव्र गति से चलने के कारण क्षण भर में समुद्र के उस तट पर पहुँच गये जहाँ बालू पर सीपों के फैल जाने के कारण मोती बिखरे पड़े हैं और फलों के भार से सुपारी के पेड़ झुके पड़े हैं।[4] श्रीराम ने विमान की विशेषता के बारे में बताते हुए कहा है कि यह विमान उधर घूम जाता है, जिधर मैं चाहता हूँ। कभी यह देवताओं के मार्ग में उड़ता चलता है और कभी पक्षियों के मार्ग में उड़ने लगता है[5]-

क्वचित्पथा सञ्चरते सुराणां क्वचिद्घनानां पततां क्वचिच्च।

यथाविधो मे मनसोऽभिलाषः प्रवर्तते पश्य तथा विमानम्।।

इस प्रकार उड़ता हुआ विमान दण्डक वन में आता है जहाँ पर रावणादि राक्षसों के मारे जाने से विघ्नरहित तपस्वी बहुत काल से छोड़े हुए अपने आश्रमों में नवीन कुटिया बनाकर सुखपूर्वक रहने लगे।[6] तदनन्तर माल्यवान् पर्वत[7] और पंपा सरोवर आया जिसके बारे में श्रीराम ने कहा कि बहुत ऊँचाई से देखने के कारण और बेंत के जंगलों से ढके होने के कारण पंपा सरोवर का जल तो अच्छी प्रकार नहीं दिखायी पड़ रहा है, किन्तु जल पर तैरते हुए सारस कुछ-कुछ दिखलाई पड़ रहे हैं।[8] पंपा सरोवर के पश्चात् विमान उड़ता हुआ पञ्चवटी पहुँचा। यहीं पर रावण द्वारा सीता का हरण किया गया था। पञ्चवटी के बारे में में श्रीराम नें सीता से कहा कि तुम्हारे द्वारा घड़ों के जल से सींच कर बड़े किए गए छोटे-छोटे आम के पौधे, मृगों से युक्त और बहुत काल के पश्चात् देखी गयी यह पञ्चवटी मेरे मन को आनन्दित कर रही है[9]-

एषा त्वया पेशलमध्ययापि घटाम्बुसंवर्धितबालचूता।

आनन्दयत्युन्मुखकृष्णसारा दृष्टा चिरात्पञ्चवटी मनो मे।।

पञ्चवटी वर्णन के पश्चात् श्रीराम ने अगस्त्य मुनि[10], सुतीक्ष्ण मुनि[11] और शरभङ्ग ऋषि[12] के आश्रम का उल्लेख किया है जो उनके मार्ग में पड़े थे। तत्पश्चात् पुष्पक विमान सीधे चित्रकूट आता है, जिसके बारे में श्रीराम ने कहा है कि मस्त साँड़ के समान चित्रकूट पर्वत मुझे बहुत सुहावना लग रहा है, जिसकी गुफा ही इसका मुख है, इससे निकलने वाली जलधारा की ध्वनि ही साँड़ की डंकार है, इसकी चोटी ही उसकी सींगे है और उसपर छाये हुए बादल मानों सींगों पर लगी हुई कीचड़ है[13]-

धारास्वनोद्गारिदरीमुखोऽसौ शृङ्गाग्रलग्नाम्बुदवप्रपट.ः।

बध्नाति मे बन्धुरगात्रि चक्षुर्दृप्तः ककुद्मानिव चित्रकूटः।।

चित्रकूट के उपरान्त पुष्पक विमान प्रयाग आता है। श्यामवट के पश्चात् गङ्गा-यमुना[14] का वर्णन करते हुए कहा गया है कि समुद्र की इन दो पत्नियों (गङ्गा-यमुना) के सङ्गम में जो स्नान करते हैं, वे तत्त्वज्ञानी न होने पर भी संसार के बंधनों से छूट जाते हैं[15]। पुनः श्रीराम कहते हैं कि आगे वही निषादराज गुह का नगर अर्थात् शृङ्गवेरपुर है जहाँ मैंने मुकुटमणि उतारकर जटा बाँधी थी और जिसे देखकर सुमन यह कहकर रोने लगे कि अरी कैकेयी! ले तेरी इच्छा पूरी हो गयी[16]। शृङ्गवेरपुर के पश्चात् विमान अयोध्या जाता है, जिसके बारे में कहा गया है कि सरयू नदी इक्ष्वाकुवंशी राजाओं की राजधानी अयोध्या से लगी हुई बहती है। इसके तट पर यत्र-तत्र यज्ञ-यूप गड़े हुए हैं। अश्वमेध यज्ञ के पश्चात् सूर्यवंशी राजाओं ने इसमें स्नान किया है जिससे इसका जल पवित्र हो गया है। मैं इसका आदर करता हूँ, क्योंकि यह उत्तर कोसल की राजधानी भी है[17]-

जलानि या तीरनिखातयूपा बहत्ययोध्यामनुराजधानीम्।

तुरङ्गमेधावभृथावतीर्णैरिक्ष्वाकुभिः पुण्यतरीकृतानि।।

या सैकेतोसङ्गसुखोचितानां प्राज्यैः पयोभिः परिवर्धितानाम्।

सामान्यधात्रीमिव मानसं मे संभावयत्युत्तरकोसलानाम्।।

इस प्रकार कालिदास के वर्णनानुसार श्रीराम लंका से चलकर समुद्र को पार कर भारतीय तट पर आते हैं। तत्पश्चात् दण्डकारण्य में प्रवेश करते हैं। उनके मार्ग में माल्यवान् पर्वत, पंपा सरोवर, पञ्चवटी, अगस्त्य, सुतीक्ष्ण और शरभङ्ग ऋषि का आश्रम, चित्रकूट, अत्रि मुनि का आश्रम, प्रयाग और शृङ्गवेरपुर पड़ता है तथा अन्त में वे अयोध्या पहुँचते हैं।

इसी क्रम में उल्लेखनीय है कि राजशेखर कलचुरि शासक युवराजदेव प्रथम और प्रतिहार सम्राट् महेन्द्र पाल और उसके पुत्र महीपाल की राजसभा में थे।[18] उन्होंने बाल भारत (प्रचण्ड पाण्डव) में रघुकुल में श्रेष्ठ महेन्द्रपाल को अपना शिष्य बताया है और महीपाल की विजयों के बारे में लिखा है कि उसने मुरलों, मेकलों, कलिङ्गों, केरलों, कुलूतों, और रमठों को पराजित किया[19] -

आपन्नार्तिहरः पराक्रमधनः सौजन्यवारांनिधि-
स्त्यागीसत्यसुधाप्रवाहशशभृत्कान्तः कवीनां मतः।
वर्ण्यं वा गुणरत्नरोहणगिरेः किं तस्य साक्षादसौ
देवो यस्य महेन्द्रपालनृपतिः शिष्यो रघुग्रामणीः।।
नमितमुरलमौलिः पाकलो मेकलानां
रणकलितकलिङ्ग केलिकृत्केरलेन्द्रैः।
अजनिजित कुलूतः कुन्तलानां कुठारो
हठहृतरमठश्रीः श्रीमहीपालदेवः।।

प्रतिहार सम्राट् रघुकुल (प्रतिहारी लक्ष्मण से उत्पन्न) से सम्बन्धित माने जाते है। अतः राजकवि राजशेखर ने बालरामायण में अपने वर्णन में प्रतिहारों की राजधानी कान्यकुब्ज (महोदय नगर, गाधिपुर) का विशेष ध्यान रखा है। राजशेखर के अनुसार श्रीराम पुष्पक विमान में लंका से चलकर अयोध्या वापस आते है। इस क्रम में सीता कहती है कि आकाशरूपी आङ्गन के पुष्प भगवन्! पुष्पक! अब उतर कर समुद्र के ऊपर हो जाओ जिससे समुद्र पार करने के लिए स्थिर वाहन, वरुण देवी की माँग की रेखा जैसे, आर्यपुत्र के प्रताप के प्रगति का प्रथम मार्ग महासेतुबन्ध देखें[20]-

भगवन् गगनाङ्गणपुष्प पुष्पक साम्प्रतं परिणम्याम्बुराशिलम्बी भव येन स्थिरं जलनिधिज्ञानपत्रं सीमान्तरेखां वारुणितरुण्या आर्यपुत्रप्रतापप्रसरप्रथममार्गं महासेतुबन्धं पश्यामः।

मार्ग में विभीषण कहते हैं कि आगे समुद्र द्वारा चारों ओर से वेष्टित, मणिमय भूमि वाले रोहण पर्वत के विचित्र शिरोभूषण वाला सिंहलों का राज्य है।[21] तदनन्तर सुग्रीव सीता से कहते हैं कि हे गुणवती! यहाँ आगे सर्पाकार लताओं से वेष्टित सुपारी के स्कन्धों वाला, प्रचुर मरिच लता की श्रेणियों वाला, चन्दन का निलय तथा फैलती हुई इलायची की लता से आलिङ्गित कंटीले वृक्षों वाला यह महाशैल मलय है।[22] पुनः श्रीराम कहते हैं कि रत्नों की जननी होने के कारण समस्त नदियों में भगवान् समुद्र की प्रिय पत्नी मुक्ता का प्रसव करने वाली ताम्रपर्णी नदी को इस पर्वत से देखो।[23]

तत्पश्चात् श्री राम अगस्त्य मुनि के आश्रम में पहुँचते हैं और उनका चरण स्पर्श करते हुए कहते हैं- काश-पुष्प के सदृश श्वेतवर्ण वाले, अग्नि और जल से उत्पन्न, मित्रावरुण के पुत्र अगस्त्य! आप को नमस्कार है-[24]

काशपुष्पप्रतीकाश वह्निमारुतसंभव।

मित्रावरुणयोः पुत्र कुम्भयोने नमोऽस्तु ते।।

तदनन्तर विमान आगे बढ़ता है, तब पृथ्वी दिखाई पड़ती है तो श्रीराम कहते हैं कि यह द्रविड देश है।[25] पुनः कहते हैं- हे कोमलाङ्गी! जहाँ पत्र सुन्दर आर्द्र नागर चूर्ण, सुपारी, इलायची तथा कर्पूर संयुक्त ताम्बूल का अत्यन्त मनोरम व्यवहार होता है, वही भगवान् कामदेव का क्रीडाग्रह यह केरल देश है।[26] पुनः कहते हैं कि जहाँ आन्ध्रदेश में सुन्दरियाँ रस के उद्रेक से वाचिक, सात्त्विक एवं आंगिक चेष्टाओं द्वारा नित्य सुरतोत्सव रूपी महानाटक का प्रणयन करती हैं, वह तुम्हारे दाहिने समुद्र से मिलने वाले सातों स्रोतों के द्वीपों पर बसा हुआ यह आंध्र देश दिखाई पड़ रहा है।[27] पुनः कावेरी नदी[28] और कर्णाट देश[29] का वर्णन किया गया है। तदनन्तर सुग्रीव द्वारा महाराष्ट्र[30] का उल्लेख किये जाने के बाद राम कहते हैं कि हे सुभ्रु! जो स्वर्ग के लिए शोभन मार्ग है, जो वेद का सातवाँ अङ्ग है, जो इक्षुरस से मधुर है, जो वाणीमय नेत्र है जिसमें सुप्रसिद्ध मधुर, प्रसाद, गुणयुक्त सरस एवं रमणीय काव्यामृत है वही यह आगे विधा की उत्पत्ति भूमि विदर्भ नामक देश है[31]-

यत्क्षेमं त्रिदिवाय वर्म निगमस्याङ्गं च यत्सप्तमं

स्वादिष्टं च यदैक्षवादपि रसाच्चक्षुश्च यद्वाङ्मयम्।।

तद्यस्मिन् मधुरं प्रसादि रसवत् कान्तं च काव्यामृतं

सोऽयं सुभ्रु पुरो विदर्भविषयः सारस्वती जन्मभूः।।

विदर्भ के पश्चात् आगे की यात्रा में नर्मदा का उल्लेख किया गया है।[32] बालरामायण में नर्मदा तट से आर्य सुमन्त्र के वापस जाने की बात कही गयी है,[33] जबकि वे शृङ्गवेरपुर से अयोध्या वापस लौट गए थे। पुनः राम कहते हैं कि जो संस्कृत-भाषा की उत्पत्ति-भूमि है, जो वाणी सुन्दरियों की जिह्वा पर नाचती है, जिसके सुनते ही अन्य भाषाओं के अक्षरों का रस कटु हो जाता है, गद्य जो स्वाभाविक वाणी है, जहाँ अल्प रचना है, जो काम का स्थान है, उस लाट देश को निर्निमेष दृष्टि से देखो[34]-

यद्योनिः किल संस्कृतस्य सुदृशां जिह्वासु यन्मोदते

यत्र श्रोत्रपथावतारिणि कटुभाषाक्षराणां रसः।

गद्यं चूर्णपदं रतिपतेस्तत्प्राकृतं यद्वच-

स्तांल्लाटांल्ललिताङ्गिपश्च सुदती दृष्टेर्निमेषव्रतम्।।

लाट देश का वर्णन करने के पश्चात् उज्जियिनी का उल्लेख किया गया है।[35] तदनन्तर विमान मथुरा पहुँचता है। अतः श्रीराम कहते हैं कि सुभ्रु! आगे देवनदी की सहचरी, कालिय सर्प की निवास-भूमि सूर्यपुत्री यमुना दृष्टिगोचर हो रही है। स्वर्ण की परीक्षा के योग्य निकषोपल वाली तापी नदी जिसकी

सहोदरी भगिनी है, उस यम की अनुजा सूर्यसुता यमुना को प्रणाम करो।[36] मथुरा के पश्चात् पुष्पक विमान अन्तर्वेदी अर्थात् पंचाल देश[37] की ओर आता है जो गंगा और यमुना के बीच स्थित है।[38] इसी क्षेत्र में प्रतिहार सम्राटों (रघुकुल) की राजधानी महोदय नगर[39] अर्थात् कान्यकुब्ज है। श्रीराम इस रघुकुल की राजधानी को गाधिपुर भी कहते हुए कान्यकुब्ज की विशेषता बता रहे हैं - निरन्तर भव्य भवनों वाला, पृथ्वी में प्रशंसित शत्रुओं द्वारा अनाक्रान्त आगे गाधिपुर है। अतः मध्य में बहने वाली गङ्गा नदी से युक्त इस नगर पर शफरी के समान दृष्टि डालो। हे जानकी! यह कान्यकुब्ज नगर तथा शङ्कर की जटा की माला गङ्गा नदी ये दोनों ही सबसे अधिक पवित्र तथा परस्पर अलङ्कारभूत है[40]-

शश्वतसुधामवसुधामहितं द्विषद्भिर्नो गाहितं भवति गाधिपुरं पुरस्तात्।
वैदेहि देहि शफरी सदृशं दृशं तदस्मिन्नितम्बिनिं नितम्बवहद्युसिन्धौ।।
इदं द्वयं सर्व महापवित्रं परस्परालङ्करणैकहेतु।
पुरं च हे जानकि कान्यकुब्जं सरिच्चगौरीपतिमौलिमाला।।

कान्यकुब्ज के पश्चात् विमान प्रयाग आता है जिसे स्वर्ग का मार्ग बताते हुए श्याम वट, गङ्गा और यमुना की चर्चा की गयी है।[41] प्रयाग के बाद पुष्पक ऋंग्वेरपुर न जाकर वाराणसी की ओर बढ़ता है, जिसे भगवान् शिव का लीला-निवास कहा गया है।[42] तदनन्तर विमान से जनक की राजधानी का दर्शन होता है जहाँ पर सूर्य के शिष्य याज्ञवल्क्य ऋषि निवास करते हैं। वहीं पर धनुष यज्ञ और श्रीराम तथा सीता का विवाह हुआ था।[43] इसके पश्चात् विमान सूर्यवंशी राजाओं की राजधानी अमरावतीतुल्य अयोध्या की ओर प्रस्थान करता है[44] –

राज्ञां रवेः प्रभवतां कुलराजधानीमालोकयामरपुरीप्रतिमामयोध्याम्।
वार्भिः शरच्छशिकरद्युतिभिः सररवां आपूर्वपार्थिवयशोभिरिवावभाति।।

कालिदास के यात्रा-वर्णन से ऐसा प्रतीत होता है कि श्रीराम लंका से अयोध्या उसी मार्ग से वापस लौटे थे जिस मार्ग से लंका गये थे, क्योंकि उनके वापस आने के मार्ग में लगभग उन सभी स्थलों का उल्लेख किया गया है, जहाँ-जहाँ वे लंका जाते समय रुके थे। यद्यपि श्रीराम पुष्पक विमान से अयोध्या वापस आ रहे थे और विमान भी उनकी इच्छानुसार चल रहा था, किन्तु वे लंका से सीधे अयोध्या न आकर उसी मार्ग से वापस आ रहे थे जिससे गये थे। ऐसा लगता है कि यह प्राचीन काल में उत्तर से दक्षिण जाने और वापस आने का प्रमुख मार्ग रहा होगा।

राजशेखर के यात्रा-वर्णन में पुष्पक विमान लंका से चलकर महासेतुबन्ध, सिंहलदेश, मलयपर्वत, ताम्रपर्णी नदी, अगस्त्य ऋषि का आश्रम, द्रविड़, केरल, आन्ध्र, कावेरी, कर्णाट, विदर्भ, नर्मदा, लाटप्रदेश, उज्जैन, मथुरा, कान्यकुब्ज (कन्नौज) प्रयाग, वाराणसी और मिथिला होते हुए रघुकुल की राजधानी अयोध्या पहुँचता है। इससे पता चलता है कि कालिदास और राजशेखर के मार्ग-वर्णन में पर्याप्त अन्तर है। कालिदास ने जहाँ पर पञ्चवटी के पश्चात् अगस्त्य ऋषि के आश्रम का उल्लेख किया है, वहाँ पर राजशेखर ने ताम्रपर्णी नदी के पश्चात् ही अगस्त्य ऋषि के आश्रम का वर्णन किया है। उसके बाद विमान द्रविड़, केरल, आन्ध्र, कर्णाट और विदर्भ

होते हुए आगे बढ़ता है। इससे प्रतीत होता है कि प्राचीन काल में अगस्त्य ऋषि के अनेक स्थलों पर आश्रम रहे होंगे। उल्लेखनीय है कि राजशेखर का विमान पञ्चवटी न जाकर विदर्भ के पश्चात् लाट, उज्जैन होते हुए मथुरा पहुँचता है। सम्भवतः विदर्भ से उज्जैन, विदिशा, देवगढ़ होते हुए मथुरा जाने का यह प्राचीन मार्ग रहा होगा। इसी मार्ग में देवगढ़ के आगे गुजर्रा (दतिया, मध्य प्रदेश) में मौर्य सम्राट् अशोक का लघु शिला आलेख पाया गया है। उल्लेखनीय है कि अशोक के अभिलेख अधिकांशतः प्राचीन मार्गों पर ही उत्कीर्ण किये गये हैं ताकि लोग उनसे परिचित हो सकें। मथुरा के पश्चात् पुष्पक विमान प्रतिहारों की राजधानी कान्यकुब्ज आता है जिसके बारे में राजशेखर विशेष सतर्क थे और उसकी सांस्कृतिक परम्पराओं का भी उन्होंने वर्णन किया है। सम्भवतः प्रतिहारों की राजधानी कान्यकुब्ज विमान को ले जाने के लिए ही राजशेखर ने विमान का मार्ग परिवर्तित कर दिया है। यही कारण है कि कालिदास के वर्णन में विमान जहाँ पञ्चवटी से चित्रकूट होते हुए प्रयाग आता है, वहाँ पर राजशेखर के अनुसार विमान चित्रकूट न जाकर कन्नौज से सीधे प्रयाग आता है, किन्तु पुनः कालिदास के मार्गानुसार प्रयाग से शृङ्गवेरपुर न जाकर वह प्रयाग से वाराणसी और मिथिला होते हुए अन्त में अयोध्या पहुँचता है।

इस प्रकार राजशेखर ने श्रीराम के लंका से अयोध्या वापस आने के मार्ग में अपने विशेष दृष्टिकोण (प्रतिहारों की राजधानी के प्रति लगाव) से पर्याप्त परिवर्तन किया है, किन्तु लंका से अयोध्या तक के मार्ग में पड़ने वाले स्थलों का जो वर्णन किया है, उससे हमें उनके सांस्कृतिक महत्त्व के साथ-साथ उनकी भौगोलिक स्थितियों एवं प्राचीन मार्गों की भी जानकारी प्राप्त होती है।

सन्दर्भ

1. श्रीवास्तव, ओम प्रकाश लाल : कालिदास की तिथि : ईसा पूर्व द्वितीय शताब्दी, जर्नल ऑफ गंगानाथ झा केन्द्रीय संस्कृत विद्यापीठ, जिल्द 54-55, पृ. 141-146
2. अथात्मनः शब्दगुणं गुणज्ञः पदं विमानेन विगाहमानः।
   रत्नाकरं वीक्ष्य मिथः स जायां रामाभिधानो हरिरित्युवाच।। रघुवंश, 13/1
3. वैदेहि पश्यामलयाद्विभक्तं मत्सेतुना फेनिलम्बुराशिम्।
   छायापथेनेव शरत्प्रसन्नमाकाशमाविष्कृतचारुतारम्।। रघुवंश, 13/2
4. एते वयं सैकतभिन्नशुक्तिपर्यस्तमुक्तापटलं पयोधेः।
   प्राप्ता मुहूर्त्तेन विमानवेगात्कूलं फलावर्जितपूगमालम्।। रघुवंश, 13/17
5. रघुवंश, 13/19
6. अमीजनस्थानमपोढविघ्नं मत्वा समारब्धनवोटजानि।
   अध्यासते चीरभृतो यथास्वं चिरोज्झितान्याश्रममण्डलानि।। रघुवंश, 13/22
7. एतद्गिरेर्माल्यवतः पुरस्तादाविर्भवत्यम्बरलेखि शृङ्गम्।
   नवं पयोयत्र घनैर्मया च त्वद्विप्रयोगाश्रु समं विसृष्टम्।। रघुवंश, 13/26
8. उपान्तवानीरवनोपगूढान्यालक्ष्यपारिप्लवसारसानि।
   दूरावतीर्णा पिबतीव खेदादमूनि पम्पासलिलानि दृष्टिः।। रघुवंश, 13/30

9. रघुवंशम्, 13/34
10. भ्रूभेदमात्रेण पदान्मघोनः प्रभ्रंशया यो नहुषं चकार।
तस्या विलाम्भः परिशुद्धिहेतोर्भौमो मुनेः स्थानपरिग्रहोऽयम्।। रघुवंशम्, 13/36
11. हविर्भुजामेधवतां चतुर्णां मध्ये ललाटन्तपस्तसप्तिः।
असौ तपस्यत्यपरस्तपस्वी नाम्ना सुतीक्ष्णश्चरितेन दान्तः।। रघुवंशम्, 13/41
12. अदं शरण्यं शरभङ्गनाम्नस्तपोवनं पावनमाहिताग्नेः।
चिराय सन्तर्प्य समिद्भिरग्निं यो मन्त्रपूतां तनुमप्यहौषीत्।। रघुवंशम्, 13/45
13. रघुवंश, 13/47
14. क्वचिच्च कृष्णोरगभूषणेव भस्माङ्गरागा तनुरीश्वरस्य।
पश्यानवद्याङ्गि विभाति गङ्गा भिन्नप्रवाहा यमुनातरङ्गैः।। रघुवंशम्, 13/57
15. समुद्रपत्न्योर्जलसंनिपाते पूतात्मनामत्र किलाभिषेकात्।
तत्त्वावबोधेन विनापि भूयस्तनुत्यजां नास्ति शरीरबन्धः।। रघुवंशम्, 13/58
16. पुरं निषादाधिपतेरिदं तद्यस्मिन्मयो मौलिमणिं विबाह्य।
जटासुबद्धास्वरुदत्सुमन्त्रः कैकेयि कामाः फलितास्तवेति।। रघुवंशम्, 13/59
17. रघुवंश, 13/61-62
18. श्रीवास्तव, सत्यप्रकाश : कलचुरि अभिलेखों का साहित्यिक एवं सांस्कृतिक अनुशीलन, सुलभ प्रकाशन, वाराणसी, 2010, पृ. 69-70
19. बालभारत, 1/11, 1/7
20. बालरामायण, 10/(42-43)
21. पश्यस्यग्रे जलधिपरिखं मण्डलं सिंहलानां
चित्रोत्तंसं मणिमयभुवा रोहणेनाचलेन। बालरामायणम्, 10/48
22. गुणवतिफणिवीरुन्नद्धपूगप्रकाण्डः प्रचुरमरिचवल्लीवल्लरीकः पुरस्तात् ।
मलय इह महाद्रिर्नन्दनश्चन्दनानामयमधिलुठदेलाशिष्टकक्कोलयष्टि।। बालरामायणम्, 10/54
23. रत्नप्रसूरिति समस्ततरङ्गिणीषु वारां निधेर्भगवतः सुभगं कलत्रम् ।
अस्मिन्निरन्तरनितम्बिनि ताम्रपर्णी चक्षुपथं व्रजतु मौक्तिककामधेनुः।। बालरामायणम्, 10/56
24. बालरामायण, 10/63
25. तत्रापि द्रविडाः। बालरामायण, 10/ (66/67)
26. पर्ण-नागर-खण्डमार्द्रसुभगं पूगीफलैलास्तथा
कर्पूरस्य च पत्रकोऽपि चतुरस्ताम्बूलयोगक्रमः।
देशः केरल एष केलिसदनं देवस्य शृङ्गारिण-
स्तद् दृष्ट्वा कुरु कोमलाङ्गि सफले द्राघीयसी लोचने।। बालरामायणम्, 10.71-72
27. वाङ्मत्वाङ्ग समुद्रभववैराभिनयौर्नित्यं रसोल्लासते
वामाङ्ग्यः प्रणयन्ति यत्र मदनक्रीडामहानाटकम् ।।

अत्रान्ध्रस्तव दक्षिणेन त इमे गोदावरी स्रोतसां
सप्तानामपि वार्निधिप्रणयिनां द्वीपान्तराणि श्रिताः।। बालरामायणम्, 10.71-72

28. विभीषणः - उभयकूलप्ररूढनारिकेलनिकरक्रमुककुलपालीक्षिप्ता कावेरी सरिदियम् , 10/74

29. बालरामायणम्, 10/72-73

30. सुग्रीव : भरताग्रजायमग्रे महाराष्ट्र विषयः। बालरामायणम्,10/ (73-74)

31. बालरामायण, 10/74

32. त्रिजटा : इयं नर्मदा दृश्यते। बालरामायणम्, 10/ (75-76)

33. सीता- इतोऽस्माकमार्यसुमन्त्रो निवृत्तः। बालरामायणम्, 10/ (75-76)

34. बालरामायणम्, 10/ 78

35. सुग्रीव : अयमुज्जयिनीनिवासो भगवान्महाकालनाथः। बालरामायणम्, 10/ (79-80)

36. सेयं सुभ्रु पुरः कलिन्दतनया गीर्वाणसिन्धोः सखी
वासः कालियपन्नगस्य यमुना दृग्गोचरे वर्तते।
वन्दस्वार्यमणीमिमां दुहितरं वैवस्तस्यानुजां
यस्याः स्वर्णपरीक्षणक्षमदृषत्तापी स्वसा सोदरी।। बालरामायणम्, 10/ 86

37. लक्ष्मण - इमेऽन्तर्वेदीभूषणं पञ्चालाः।। बालरामायणम्, 10/ (85-876)

38. यत्रार्ये न तथानुरज्यति कविर्ग्रामीणर्गुम्फने
शास्त्रीयासु च लौकिकीषु च यथा भव्यासु नव्योक्तिषु।
पाञ्चालास्तव पश्चिमेन त इमे वामा गिरां भाजना-
स्त्वद्दृष्टेरतिथी भवन्तु यमुनां त्रिसोतसं चान्तरा।। बालरामायणम्, 10/ 86

39. लक्ष्मणः इदं पुनस्ततोऽपि मन्दाकिनीपरिक्षिप्तं महोदयं नाम नगरं दृश्यते। बालरामायणम्, 10/ 86

40. बालरामायणम्, 10/ 88,89

41. न्यग्रोधोऽयं वन्द्यतां श्यामनामाश्म्भोर्ध्रष्टाशेखराज्जाह्नवीयम्।
कालिन्दी च प्लाविता तत्पयोभिस्तीर्थं ह्येतत् स्वर्गमार्गः प्रयागः।। बालरामायणम्, 10/ 91

42. लक्ष्मणः इयमितो भगवतो भर्गस्य केलिवासो वाराणसी। बालरामायणम्, 10/ (91-92)

33. रामः भगवन् विमानराज ! दर्शय सीतायै तत्र भवतो जनकस्य राजधानीम् ।
अन्तेवासी यदधिवसति स्वर्मणेर्याज्ञवल्क्यो
यत्रायन्ते निमिकुलभुवः प्रत्यहं भूमिपालाः।
तत्र चक्षुर्विशतु मिथिलामण्डलं जन्मभूमिं
यत्रोढासि त्रिनयनधनुः खण्डनाम्बरेण।। बालरामायणम्, 10/93

44. बालरामायणम्, 10/96

□□□

Standard of Morality and its Social Concern

Vinod Kumar Dixit

(एतस्मिन् शोधपत्रे नैतिकतायाः कः स्तरः तस्याश्च किं सामाजिकं दायित्वमिति विषयमधिकृत्य सविशदं विचारः प्रस्तुतो वर्तते। वैदिक-साहित्ये विशिष्य च ऋग्वेदे नैतिकतायाः किं क्षेत्रं, कश्च तस्यावसरः, स्तरः, सीमा, सम्भावना चेत्यादिकं नैतिकतासम्बद्धं-विषयमवलम्ब्य बहु किमपि निगदितं वर्तते। प्रसङ्गतः अगस-एनसोः स्वरूपमपि वर्णितम्। एतस्मिन् प्रसङ्गे भक्तिसिद्धान्तस्य भूमिकानिरूपणप्रसङ्गे भक्त-देवयोः स्वरूप-योग्यतादिविषये दृक्पातः कृतो वर्तते।)

The religio-philosophic outlook of the Ṛgvedic seers has influenced, without any point of doubt, not only the contemporary society but the society of later period also. The social organizations, Institutions, political ideologly rituals, the aim of human life etc., all have got their base or foundation there. The relevance of the philosophy of the Ṛgvdic seers cannot be refused to be accepted even now. We may have a perusal of it as under.

"Optimism, hope and cheerfulness are the usual characteristics of the compositions of the vedic ṛṣis." Life is for living and for living well" seems to have been their motto [1]."

It is noteworthy that the Ṛgvedic seers expose a remarkable consciousness of the need for purity and reasonability of speech, thought and behaviour. We can take for instance hymn no. VII.104 where hypocrisy, dishonesty and falsehood are greatly detested. Though it is not easy to say and define exactly what constituted *agas* or *enas* in the opinion of the Ṛgvedic seers we find them making constant requests to the gods to forgive or remove *enas* or *agas* from the worshippers. The usual causes of the violation of the *vratas* of the gods which might have constituted *enas* or *agas* are recorded at various places.It may be (intoxication by) wine temptation or deception , passion, gambling, ignorance or mental weakness [2], wrong guidance of a senior[3] and certain mental states [4] like dream when man has no control over his thoughts and actions. The seer *Vāmadeva* [5] is fully cautious to request to the god

Savitṛ to free him from *agas* commited due to such causes and limitation. It is the message of the Ṛgvedic seers that one should avoid as much as possible to commit any sin to anyone .It is evident from so many verses other than referred here. Such causes as stated above may lead a man to commit either negative or possitive faults making him *avrata* , *adeva* or *abrahman* on the one hand or they may turn him into an *apavrata*, *devanid* or *brahmadviṣ* on the other . That these latter are most probably *Agas*- Kṛts and *Enasvats* may be assumed on account of the use of the phrase *enaskṛ* at VII . 18 .18 in the sense of doing harm to, or inflicting an injury on a vedic worshipper. It may be taken as suggesting that an open defiance or slander of the gods , an insult or affront to their authority, hatred for the hymns and offerings meant for them constituted agas or *enas* which aecording to the Ṛgvedic seers deserved severe condemnation and punishment from gods. But it would not be incorrect to presume, keeping in view the strong condemnation of falsehood , dishonesty, insincerity, wicked speech and act, crookedness malice found in hymn No. VII . 104 at some other places that Falsehood and others also constituted *agas* and *enas* according to the Ṛgvedic seers . We find the repeated assertions that the gods like *Agni*, *Sūrya* and *Varuṇa* watch over ṛju and Vṛjina, *satya* and *anṛta* of men.

The seers firmly hold that between truth and untruth there goes an eternal strife and out of these two God protects that which is true and honest and brings the false to nothing.[6] The seers strongly believe that God is on the side of truth and likes the devotional approach of the followers of truth.[7] It is on account of this firm stand on truthfulness that the seer refers to consistency and reliability as virtues of a messenger and compliments Agni on possession of the same.[8] Incidentally this may also indicate how fickleness was discounted in royal messengers who ought to be devoted to their employers.

The seers of the Ṛgveda prescribe active life for winning over the favour of gods. It is only an active and liberal worshipper who is to succeed, conquer, dwell in peace and thrive, the gods are not for the sluggish.[9] It is highly realistic to say that none among men knows his own life's duration.[10]

The idea of sharing prosperity with a liberal mind and hand with other members of the society, which is the fundamental idea underlying the sacrifice and which is later admirably voiced by the staunh exponent of the idea of sacrifice in the Gītā *(as 'bhuñjate te tvagham pāpam ye pacantyātmakāraṇāt.'* III) has been expressed in an equally emphatic and memorable manner by the seer in his contentious statement '*na devash kavatnave*'.(VII. 32.9) emphasizing the doctrine that the gods help those who help others. Emphasis

on liberalism has been reflectd at the Verse VII.42.4 also where welcoming a guest is well appreciated (yadā Virasyarevato durone syonasiratithiraciketa) An unselfish and generous attitude has been exposed in the verse VII. 45. 1. The seeer has praised to Savitā for coming hither holding in his hands many things good for man (*haste dadhano narya puruni*) conveying thereby that he wishes the welfare and prosperity of man in general.

We find keenness of the Ṛgvedic seers for divine worship with ever fresh effrorts. The seers want to know the types of hymns which previously satisfied the gods.[11] They are of the opinion that the insincere commendations of men serve as offences.[12] They seem to be essentially great exponents of the sacrifical cult and its advancement is aptly described by them as the onward march of a horse[13], or as the spreading of the branches of a tree.[14] Their firm belief in the efficiency of the cult is reflected at many places. We find the state ments like all the difficulties can be overcome with intent following of the cult.[15]

We may refer here VII 66.16 where long life [16] with an energetic spirit has been stressed emphatically. It is essentially linked up with the continuity of the family line and family traditions can continue only with the legitimate continuity of the line. Hence the seer of ṚV VII. 1.11 , 19 ; 4. 6-8 glorifies the attainment of *aurasa* ' sons deprecates the adopted ones. This unequivocal preference for *aurasa*' sons is of a general sociological significance. The seer of the verse VII 4.7 says :" The treasure of the stranger is to be avoided , may we be the masters of our own (nitya) wealth. (The child) begotten by another is no son, he is so far the fool only O Agni , do not corrupt our paths." The Ṛgvedic seers generally express a strong belief in the family pattern of society life .The father loves his son, teaches him and approves his good deeds.[17] It is thus that the seer approaches the God with humility and attachment as a son would approach a father for help .[18] Friendship is said to be ever consistent and such Friendship is sought to be established with gods .[19] A few glimpses of brighter and darker sides of human life are also obtained. Social lapses like drunkenness, arrogance and excessive attachment to dice are taken as leading to disaster . [20] The idea of fair end with fair means also seems to have been reflected at many places. A seer is pained to see the calamities like famine and sickness and so he prays to Aśvins to keep those away and has thus wished the society to prosper in delight and peace. The fervent appeal of the Ṛgvedic seer to the gods for the detection of the real offender or criminal is highly significant in itself .The seer of VII 52.2 is afraid he may not be put to suffering for the offences committed by another .Not only this but he also seeks the belp of the Vasus for not committing any kind of offence. Such an attitude of the seere would likely have

left its imprint on the socio-political scene of the Ṛgvedic era . The rulers or the political organizers were likely to get the idea of trying to detect the real criminal or offender and not to punish a faultless person. Highly significant is the verse VII 76.5 which clearly reflects the constructive approach of the seer.

When the common herd (of cattle had been stolen) then , associating, they concurred ,nor mutually contended , they obstructed not the sacrifices of the gods but unoffending proceeded with the light (they had recovered) .In spite of occasional experiences otherwise , the seers are essentially optimistic by nature and emphasize this optimistic strain in a characteristic way - *pravraje cinnadyo gadhamasti*.[22] Human beings progress with the passage of time (*gato na adhva vi tirati jantum*)[23] and the goal before the seer is that of the Aryan thinkers for all the time - immortality [24]. It is thus that the seer prays that when the mortal coil is cast off it is released from the body (Which stands for death) and not from immortality.

One should try to collect together stray references, occurring in the Ṛ*gveda* , to various entreaties made by the seers and thus one can see the general outlook of the seers on life. Here we may refer to Atris who extend frequent requests to various gods so that they may dwell in free untroubled bliss (*urau deva anibadhe syama*) [25]. The Atris , in general , seem to cherish a desire for the acquisition of wealth from the gods . We find Atri requesting Indra to offer him wealth with two hands (*ubhayahasti*) [26]. Syavasva is seen making entreaties for being granted never-vanishing wealth in the following words : give us wealth which never vanishes like tiṣya in the sky [27]. Madhucchanda , the seer of Ṛ. V.I.1.3 requests Agni to give such wealth to the worshipper as keeps on developing day by day and may spread fame [28] . This request exposes the ideology of the Ṛgvedic seer that wealth should be for fame and fame is possible only when the wealth is utilized for the cause of society and not only for the personal end . The attitude of the Ṛgvedic ṛsis towards other's wealth is well reflected in *Urucakri* Atreya's following request to the Maruts ," O miracle performers, let us not feed on other's food , nay ,not even our sons, relatives and descendants."[29] Atris have made a peculiar request to the gods for *svarājya.* Ratahavya Atreya implores Mitrāvaruṇau for the same.[30] The word *svarājye*, here,means the domain of Mitrāvaruṇau, and , therefore, perhaps, denotes a kind of life in entire consonance with the cosmic and moral law.

In this context we may refer here Rahurkar [31] who has hinted Gṛtsamadas' attitude towards life . Kumara Gṛtsamada implores Varuṇa that he might not suffer from his own sins or from those committed by other[32]. He may lead a long and happy life. Living a long , healthy and a pious life in the

company of a brave progeny, in a Fertile land having abundance of water is the desire expressed by one of the Ṛgvedic seers.[33] We may glean a few facts from the hymns of the Gṛtsamadas regarding the social conditions. From the words gaṇa and gaṇapati in the Brāhmaṇaspati sūkta [34] we find a hint that republican forms of government were not unknown in those days the word amajuh, which occurs in II 17.7 means a spinster or a girl of an advanced age. She is referred to here as living in the house of the father. This suggests that the maiden in those days were married generally before they were advanced in age and a few of them remained unmarried for one reason or the other. The simile of *Rahasu*[35] suggests that there were occasional lapses though the institution of marriage was quite rigid.

We may shift now to the Viśvāmitras in this connection to study their contribution to this field. One of the hymns of Viśvāmitra [36] is prescribed to be recited for fruitful agriculture . He is recognized as the seer of a few hymns included in the A.V. AV V.15-16 constitute charms to repel sorceries. He has also contributed the verses in cennecion with cessation of disease and increase of food grain etc. It must be noted that most of the charms and spells with which the name of Viśvāmitra is connected are meant to serve good purpose. We find in the third maṇḍala of the R.V. which is seen by the Viśvāmitras some glimpses into the contemporary social conditions .At one place , for instance, we come to see some important references to the division of the ancestral property. That a daughter is not entitled to any share in the paternal property and that the only thing which she can claim from her father is that she must be married to a worthy husband.[37] According to Sāyaṇa [38], the first stanza in that hymn contains the following idea : A sonless father stipulates that his daughter's son shall be his son (*putrikaputra*) and relying on an heir, thus obtained ,who can perform his funeral rites, he feels satisfied .The second stanza seems to suggest that a son born of the body does not transfer the paternal wealth to a sister. Though the parents give birth to a son and a daughter the former alone is entiled to perform religious rites while the latter has to be given in marriage with ornaments . It may be taken to notice that scholars have offered various other interpretations of the referred stanzas.[38]

Here a mention of the Bharadvājas seems to be quite relevant from some points of view . Three kinds of impact become perceptible in the Ṛgvedic passages referring to god Puṣan. The original pastoral religion of Puṣan suggests that there was a tribal impact of a mutually antagonistic character, between certain vedic pastoral tribes and tribes of 'gypsy' cattle lifters. He is recognized as the seer of a few hymns included in the A.V. AV V 15-16 constitute charms

to repel sorceries .He has also contributed the verses in cennecion with cessation of disease and increase of food grain etc. It must be noted that most of the charms and spells with which the name of Viśvāmitra is connected are meant to serve good purpose. We find in the third mandala of the R.V. which is seen by the Viśvāmitras some glimpses into the contemporary social conditions .At one place , for instance, we come to see some important references to the division of the ancestral property. That a daughter is not entitled to any share in the paternal property and that the only thing which she can claim from her father is that she must be married to a worthy husband.[37] According to Sāyaṇa [38], the first stanza in that hymn contains the following idea : A sonless father stipulates that his daughter's son shall be his son (*putrikaputra*) and relying on an heir, thus obtained ,who can perform his funeral rites, he feels satisfied. The second stanza seems to suggest that a son born of the body does not transfer the paternal wealth to a sister. Though the parents give birth to a son and a daughter the former alone is entiled to perform religious rites while the latter has to be given in marriage with ornaments . It may be taken to notice that scholars have offered various other interpretations of the referred stanzas.[38]

An impact more or less of a social character is indicated by the part played by Puṣan in the Sūrya myth. And finally there was a religious impact which resulted in Puṣan being given a place of honour in vedic religion and ritual [39]. It may be said that the Bhāradvājas who look to have been the special sponsors of the Puṣan-cult were intimately involved in this three -fold impact. Mention must be made here of the hymn VI . 28 which may be designated as *go-sukta* containing an eulogy of the cows. The seer Bhāradvāja has expressed a desire that milch-cows with calves should always be in his house [40]. Again there is a request that the cows may never be lost and that no robber should ever injure them [41]. In the verse VI 28.5 the seer identifies the cows with the gods like Bhaga, Indra, Soma. The cows are also praised as strengthening a weakling and endowing an ugly man with beauty [42]. No thief or sinful man should be the master of the cows and they should not be the victim of Rudra's dart .We find a feeling of disgust towards the slaughter of the cows.43 The last verse of the go- sukta seems to be a magical formula used at a fertelity rite. A perusal of the hymns of the Bhāradvājas leads us to say that they have emphasized the fact, which is indeed frequently stressed by the Vedic seers and priests that war-weapons however powerful in themselves cannot prove efficacious unless they are invested with magical potence through prayers.

We may take into consideration some references occuring in the hymns of the Kaṅvas which are quite important from the sociological point of View. In the thirteenth *sūkta* of the eighth maṇḍala, for instance, we come across some interesting observations about women. We see in RV VIII. 13.19." Look down. Do not look up. Let not your ankles be seen, for being a man you have been turned into a woman (now)." We also get a sententious maxim about women in ṚV VIII. 13.17 where it is said: ''Indra himself hath said, the mind of woman brooks not discipline and her intellect hath little weight."

We may name here Medhya Kaṇva who says: ''The wise priests arranging the sacrifice in many ways carry it to the gods. Of what avail is the wisdom of yajamāna where the priest is learnedin sacrificial lore[44]. Here the boastfulness of a priest about his own vacation is seen. In the eighth maṇḍala the Kaṇvas have referred to Various stories on account of which it is possible to trace the beginning of the concept of *avatāras* of the Hindus. For instance Indra's killing of Namuci is referred to in such a manner that it appears to be a base for the Nṛsimhāvatāra of the Purāṇas[45]. Likewise the legend in VIII. 78 may be taken as the base of the Varāhāvatara of the Purāṇas.

Like many other Ṛgvedic seers the Kaṇvas also took the cows as the divine, the holiest and an *ahimsya* animal[46]. It is not irrelevant to say something about the Bhṛgus here in the present context. They are renowned as the founders of the Atharvanic religion along with the Atharvans and the Aṇgirasas. These seers believed not only in the Ṛgvedic gods but also in the Atharvanic deities. They combined in themselves the offices of priest, physician and magician and popularised the worship of the Pitṛs. This movement and contribution was of a great social importance. The various references and their analysis point to the conclusion that the members of the Bhṛgu and Aṇgiras families originally formed a single unit for all practical purposes[47]. We may quote here Rahurkar who says, It is quite possible that the *Atharvanic* texts represent an attempt of the Brahmanic orthodoxy led by the Bhṛgus and the Aṇgirasas to enlist the sympathy of the masses, where beliefs and traditions are faithfully recorded in the AV, which is thus raised to the level of the other three *Vedas*. Of these two families the Aṇgirasas were evidently senior and the Bhṛgus junior. Even in the matter of magical spells, the Aṇgirasas always appear as their first institutors and it is suggested that the Bhṛgus received the knowledge about them from the Aṇgirasas[48].

In context of the chapter undertaken reference may be made to Ghośā the women seer (ṛṣika) of ṚV X 39-40. She was a Brahmavādini.[49] As she was suffering from a disease, she could not be given in marriage to anyone. So

she stayed at her father's house where she became old. She was cured of her disease by the favour of the As vinas and she got back her husband. The fact is supported and narrated by X.39.3. According to BD she became sixty year old in her father's house.[50] It is very important to note that she knew that her father had obtained youth long life, health etc. By propitiating the Asvins. She saw the hymns X . 39 -40 and the Aśvinas cured her of the disease and gave her a husband and a son. She prays the divine Aṣvinas to grant her health as she is growing old at home. In the hymn her domestic life, dissappointment and sufferning are realistically portrayed.

Now we may take here in hand the hymn No. X 136. It is very important in the sense that it gives a hint about the religious cults in ancient India. It is also important from moral and sociological points of view. It presents same salient features of the *Muni*-cult, which might have prevailed in India even in the Pre-Vedic times. The present hymn makes it clear that by means of a life or rigorous austerity the *muni* can attain the fellowship of the deities of the air, the Vāyus, the *Rudras*, the *Apsarasas* and the *Gandharvas* and furnished like them with wonderful powers and can be able to travel along with them on their course. The authorship of this hymn goes collectively to *Vatarasanas* and their individual names as *Juti, Vatajuti, Viprajuti, Vṛṣanake, Karikrate* and *Ṛṣasṛṇga*. These *Vatarasanas* are a type of nude ascetics. We find a legend in Vājasaneya Āraṇyaka in this connection as follows: ''Now these were rsis (named) wind-girt, being Sramanas and celibates(other rsis) solicited them. They (the śramaṇas) observed anilaya (houselessness) and they entered into the Kuṣmāṇḍa mantras. In these the ṛsis found them by means of devotion and penance. The ṛsis asked them, "why do you observe anilaya 4" They said to the rsis, "Salutions to you, O Bhagavats! In this abode wherewith can we houour you ?" The ṛsis replied to them, "Tell us some means of purification whereby we may become sinless." They (the śramaṇas) saw those hymns -*yad deva* .... *yad adivyam* .... *ayuste viśvato*. They said,"With these *mantras* do you offer ghee with the *mantra*, 'Vaiśvānaraya worship (the fire) and free yourselves from all sin short of foetus- killing!" They (the ṛsis) sacrificed with these and became sinless. In the beginning of sacrificial acts (*karma*) one should sacrifice with these and get purified, he obtains the world of Devas."[51]

This hymn and the legend related with it leads us to conclude that the munis and the rsis have given importance to being sinless . The mantras and the riuals were taken as the means of purification.

It is very significant to note here that the Saṁhitākāras have closed the *Ṛgveda* with the hymn that is known as Saṁjñāna sūkta; X.191. The

credit of the seership of this hymn goes to *Samvanana* Angirasa. This hymn conduces to harmony. This is clear evidence of the fact that the seer has shown a great propriety ideal meant for the society as a whole in this hymn.

While having a discussion in this regard we take for reference Sunahśepa who is credited with the seership of ṚV I .24-30 and IX . 3. In addition to it he is supposed to have seen a few stanzas of the AV also [52] . It is a gaṇḍmālā Vināśana sūkta where the seer has prayed to god for the destruction of tonsils in the throat neck and shoulder. Not only this he is known as the seer who implored Varuṇa quite successfully in the Ṛgvedic period to get free from all kinds of bondage .Thus freedom from bondage seems to be the chief aim of all the verses composed by him .In this context it isquite relevant to refer Satavalekar who is of the opinion that Sunaḥśepa's desire for freedom from bondage is not physical and personal but is moral and universal[53]. We may go to add here that the philosophy of Sunaḥśepa inspires the society to perform good deeds .His concept of sukṛta loka is also of a social significance.

Another point comes here in relation with the religio-philosophic ideas of the Ṛgvedic seers. We see that many of them have played a conciliatory role in connection with various Ṛgvedic deities. Beyond any limit of doubt such approahes of the Ṛgvedic seers are of a great social significance. We may take here Agastya for example .He looks to have brought a reconciliation between Indra and *Maruts*. We find this event in three hymns in the ṚV [54] and referred in the Brāhmaṇas [55] The event is narrated as under : Indra took away the beast which was brought for Maruts. The latter were angry and took a thunderbolt with an intention to kill Indra. Agastya intervened and played a conciliatory role with the sūkta I. 165 which is called *Kayasubhiya* sūkta. In that sukta Maruts asked Indra: " say ,O Indra what thou hast against us (I. 165.3) and Indra replies: "Mine are devotions, hymns and libations (I.165.4)". Indra then complains against the Maruts for not helping in fight against the Ahi (I.165.6) and boasts of his victory over Vṛtra (I.165.6,8). The Maruts are seen reconciled with their leader and recognize his power and wisdom. The seer *Manya Mandarya*, that is Agastya then invokes the Maruts in the last verse to bring offspring with food for him. Wilson 56 takes this hymn as representing a vindication of a separate or at least preferential worship of Indra without comprehendig at the same time the adoration of the Maruts.Seeing the background of the hymn I. 170 *Nirukta* presents the following legend: After having prepared oblation for Indra Agastya desired the Maruts to have a share in it. Indra protested against it. The Maruts then pleaded: "Why dost thou seek to kill us, Indra? The Maruts are thy brothers. Act amicably towards

them. Do not kill us in the fray (I.170.3)." Indra then says to Agastya," Why dost thou, brother Agastya, being our friend disregard us? Thou will not give us any thing? In I 171.4 Agastya having implored the favour of the Maruts says to them: I fled, trembling through fear of the mighty Indra. Oblations were prepared for you; We put them away . Be merciful to us."

A perusal and analytical interpretation of the hymns undertaken with its background may authorize us to say here that the compromising and conciliatory role of Agastya is praiseworthy and quite relevant from social order and harmony point of view.

Another point in the context of the chapter undertaken comes in relation to the traces of the doctrine of *Bhakti* which is not less significant from social point of view. Dandekar observes : " It is now hardly necessary to examine at any length the long outdated theory regarding the doctrine of bhakti having been originally borrowed from some- non- Indian sources. Suffice it to say that the peculiar relationship between Varuna and Vasiṣṭha, as represented in the Varuṇa hymns of the seventh maṇḍala of the Ṛgveda, shows most of the essential characteristics of *bhakti* though by no means in any rational order or systematic form[57]." One of the basic characteristics of *bhakti* is that the devotee or *bhakta* realises, on the one hand, that there is a vast distance which separates him from the God - that there exists the unsurpassable greatness of the God as against his own humble position and on the other, he has the inner urge to establish a kind of personal communion with God not withstanding that distance.[58] Here we may have a perusal of some of the verses of Vasiṣṭha. He seems to have tried to bring out this feature of *bhakti* in the first two verses of ṚV VII 86 . If we peruse VII.86 even cursorily we are to get the impression that the first verse in that hymn which glorifies the cosmic majesty and activity of Varuṇa, is on the face of it , not quite in consonance with the other stanzas which are of a personal charater. Besides it the word *tu* in the very first *pada* of the verse strikes one as being rather out of place. Here we find not preceding clause with which we may connect that *tu* as an adversative particle on the other hand if we regard it either as an ephatic particle or as a mere expletive it would be tentamount to adopting the maxim, *sthitasya gatiś cintaniya* .The first verse in this hymm thus gives the impression of its occuring abruptly .The case with the second verse is also somewhat like the same. The word *uta* in the first *pada* of it does not seem to be connecting it with the preceding one and therefore appears to be just hanging in the air. Most temptingly, the first two verses of the hymn VII. 86, thus, seem to give expression, in a very telling manner to the continuing initial conflict in the mind of a *bhakta*. As a true *bhakta* Vasiṣṭha had been having the hope of being able to establish a personal

communion with his special divinity (iṣṭa-devatā) Varuṇa. This of course, represents, the most earnest longing of a devotee or *bhakta* in respect of his God. " But (*tu*)" Vasiṣṭha feared, a wide gulf separated him from Varuṇa , for Varuṇa was so great that, "through his cosmic majgesty (*mahina*) the creatures (*Janumsi*) , become stabilised (dhīra) [59]- (of Varuṇa) who props as under the two worlds even, though they are enormous " (VII 86 .1 ab) ," And yet (*uta*)," Vasiṣṭha continued to assert , " I persist in conferring with myself as to when (and how) I may be within the inner most presence (Varune antar) of Varuṇa (VII 86.2ab).

If we understand like this ,we are to find that the first stanza of VII .86 is not only not inconsistent with the second but it actually provides the very necessary conceptual background for the train of thoughts in the second and subsequent stanzas. Really, this overcoming of the sense of the distance between the extinguishable desire of the latter to win a kind of sāyujya with former may be said to be the starting point of *Bhakti*. But it is also worth noticing that it was not only this natural and inevitable difference between the cosmic majesty of Varuṇa and the earthly and mortal insignificance of Vasiṣṭha that kept them apart. The seer was also conscious of his moral ineligibility for a communion with Varuṇa. He knew- he realised-that he was a sinner, the wise ones whom he approached unanimously told him that he was disliked by Varuṇa on that account (VII . 86.3).

This feeling of moral guilt- this confession - (enaḥ in 86.3 a: agaḥ in 86.4 a) on the part of a devotee or a *bhakta* may be said, to be another basic constituent of the doctrine of *bhakti*. The manifold reaction of Vasiṣṭha to his acknowledged sinfulness is attractively manifested in the Varuna hymns. Many passages in which remind us of classical tracts dealing with relationship between the God and the devotee. To begin with, Vasiṣṭha tried to explain away his sins. In VII.86. 6, which reflects a very fine expression to a sinner's pshychology, he argued that it was not his own free will (*svaḥ daksaḥ*) which was at the bottom of his moral lapses- his actions were by no means deliberate(acitiḥ). It was , verily on account of destiny (*dhrutiḥ*) [60] , or passion (*manyuh*) or evil influence (*asti jyayan kaniyasa upare*) [61] that he became a sinner. In VII 89.5 also, Vasiṣṭha prays to Varuṇa that, since he might have transgressed Varuṇa's laws but unknowingly (*aciti*)- on account of the poverty of will-power kratvah *dinata* : VII. 89.3- Varuna should not punish him for that sin (manas tasmād enaso deva ririsah). But there were also certain factors which should atone for the sins of Vasiṣṭha. For one thing, Vasiṣṭha now sincerely repented for his sins and drstanta of *pasutṛp tayu* (VII.86.5 c) clearly suggests it. Just as a

thief (Tayu) having stolen cattle (pasutṛp) and eventually having repented and admitted his crime was released so too did Vasiṣṭha, who had sinned but later repented for his sins, expect to be released (*ava srj*)[62]. Far more pertinent, however, seems to have been the fact that Vasiṣṭha wanted to surrender himself completely to the mercy of Varuṇa (VII.86.4 d: *ava tva' nena namasa turaiyam*). The root I with ava accompanied by *namasa* stands to convey clearly the sense of such surrender. *Aram karani* (VII. 86.7 a) also seems to be suggesting a similar sense. Vasiṣṭha had a solemn resolve to free himself from all traces of sins (*anenah*; VII. 86.7). This sincere keenness for moral improvement may be taken as another essential characteristic of a *bhakta*. Vasiṣṭha had great faith in Varuṇa's compassion, he knew that Varuna was merciful ever to a perpetrator of sins (VII. 87.7 a : *yo mrlayati cakruṣe cid agaḥ*). So he earnestly besought the yaksin Varuṇa not make him suffer for his sins (VII . 88.6 c; ma ta enasvanto yaksin bhujema). He, however, never forgot to repeat that he did not mean to press himself on Varuna-which he was under the shadow of the feeling of moral guilt-that he was to submit himself to the presence of Varuna only after having got freed from sins (VII .87.7c). He was , actually , committed -he pledged himself - to the promotion of the laws of Aditi (i.e.of Varuna : VII . 87.7c).

VELANKAR says " the penitent attitude reflected in the hymn 86 and 88 is often regarded as a feeling of devotion of the worshipper towards the God and is further supposed to be the best representative of Vedic idea about bhakti. This, I believe, is not correct; firstly because the speaker in these hymns cannot be rightly considered a penitent, since he cannot recount to himself any act of transgression on his part , nor could he knew of any such act from others. He only infers that he must have done something wrong, as otherwise the god's wrath was inexplicable. His attempt to explain his transgression, if any, as due to other causes than his own free will, - and particularly his argument about the involvement of the elder person, here Varuṇa himself, in the guilt of his junior (86.6), clearly suggests that the speaker is more anxious to regain the lost favour of the god than to give vent to his repentance; and this is perfectly natural. For when a person is not definitely aware of any particular transgression on his part, what can he be penitent about ? We must ,therefore ,conclude that the feelings expressed in these two hymns are not of repentance ,but of bewilderment , of utter helplessness, before a mighty power. Secondly, this state of mind reflected here in these hymns is not desired to be maintained by the worshipper ; he wants to be free from it as early as he could by any means whatsoever and this certainly can never be true of *Bhakti*. A *Bhakta* desires to enjoy perpetually the state of mind characterised

by a mood of *Bhakti*. Here ,on the other hand , the speaker remembers the old auspicious days when he enjoyed the *sakhya* of the god , which he thought was the ideal form of a relationship between the god and his worshipper and pathetically asks how and when the same could be re-established [63].

But VELANKAR seems to have somewhat missed the point here. It is less significant a matter whether the speaker in these hymns is penitent or not-and that he does not desire to maintain the so called ' state of mind.' The overall situation created by him brings to our mind a picturesque description of the feeling of bhakti.

The personal relationship which Vasiṣṭha claimed with Varuṇa unmistakably reminds us of the classical relationship between a *bhakta* and the God. Vasiṣṭha called himself a friend, sakhā, of Varuṇa (VII . 86.4 b) -a friend , even though he might have committed sin against Varuṇa (VII . 88.6 b: tvam agamsi kṛnavat sakhā te). He was, undoubtedly, Varuṇa 's constant kinsman, quite dear to him ever (VII . 88.6a : *apir nityaḥ, priyaḥ*) [64]. He would also serve Varuṇa like a slave or dāsa (VII. 86.7a) [65] .The dṛṣṭānta in VII . 86.5 d (sṛja vatsam na damno vasiṣṭham) is suggestive of yet another aspect of the relationship between Varuṇa and Vasiṣṭha- Vasiṣṭha was like a tethered calf ever longing for being united with the mother-cow.

Adding to it as another significant feature of the classical *bhakta*-God -relationship , which may be referred to in this very context, is the estrangement which sometimes occurs after the God and the devotee have enjoyed a fairly long spell of personal friendship. Vasiṣṭha was not a stranger to this experience. " Where has that well-known friendship of ours gone," he once asked in great anguish , " when in the past we used to be associated with each other without any guile ? " [66] The dialogue we find between Varuṇa and Atharvan in the *Atharva veda* (V . 11) - Atharvan in this context is presumably none other than Vasiṣṭha himself [67] - also seems to have presupposed some such estrangement , reflecting perhaps a more serious nature.

The God involved in bhakti is always a personal God a true *bhakta* is indeed ,often vouchsafed a direct vision of this personal God . The pure and most agreeable prayer which Vasiṣṭhaoffered to Varuṇa (VII . 88.1 a b) turned the worshipful Varuṇa towards him[68]. Vasiṣṭha came within the range of the direct sight of Varuṇa , and, whenever later he worshipped Agni, he looked upon the face of Agni as the face of Varuṇa[69]. That is to say Agni, who was always visible, served as the medium through which Vasiṣṭha visualised Varuṇa and could meditate upon him. The seer also had the privilege of being a frequent visitor to the thousand -doored palace of Varuṇa (VII . 88 . 5 cd.)

Not only this much , Vasistha, as a true bhakta , was also privileged to share in some mystic experiences in the company of Varuṇa . " When we two, Varuṇa (and myself) ", he reminisced on one occasion , " climb unto the boat , when we steer forth to the midst of the ocean , when we sail upon the back of the waters- then do we swing on a swing for glory " (VII . 88.3) [70] Varuṇa , on another occasion , is said to have presented[71] before Vasiṣṭhathe cosmic majesty of light and darkness (VII . 88.2 cd). The doctrine of grace is vitally related to the classical doctrine of bhakti . Varuṇa is known to have showed special grace to Vasiṣṭha. But that grace was slightly different from the classical one . The God initiated Vasiṣṭhain to the secret of the threefold seven names of the " cow" (VII . 87.4) . We see in AV V.11 Varuṇa as having bestowed upon Atharvan (Vasiṣṭha) the gift of pṛṣṇi or the cow which symbolised the magically potent vāk or speech. 72 We are led even to the extent of assuming that Vasiṣṭha became a Ṛṣi as the result of Varuṇa 's special grace (VII . 88.4 b).

One is to find thus, most of the essential features of the classical doctrine of bhakti clearly anticipated in these hymns addressed to Varuṇa by Vasiṣṭha (VII . 86-89). The refrain of Vasiṣṭha's utterances also may be said to be, on the one hand , the reiteration of his own moral ineptitude and suffering , and on the other his constant and repeated prayer for Varuṇa 's mercy : mrla suksatra mṛlaya[73].; as in the classical representation of *bhakti*.

These *Varuṇa*-hymns, therefore, can definitely be regarded as representing a distinct landmark in the history of the bhakti - cult.[74]

Besides these hymns of Vasiṣṭha we find many other verses which stand in support of the opinion that the conept of *Bhakti* was getting its origin and development during the Ṛgvedic period . For instance, we may take here for consideration the hymn No.R V I.I supposed to have been seen by the seer Madhucchandā Vaisamitra. In the last verse of this hymn the seer has expressed a sincere longing for a close and constant availability of Agni as a father is always available to his son. Here we find a direct dialogue of the seer which is an important trait in the concept of *bhakti* developed in the later period.

Admittance of ignorance and nothingness and confession of guilt or sin are a part of the characteristics of *bhakti* which we see at many places in the Ṛgveda . Mention may be made here of RV I 143.6 where the seer Kūtsa Aṅgirasa prays to Sūrya and some other deities to free him from *avadya amhas* (condemnable sin). Having aecepted and declared the sublimity of Surya in the other verses of the hymn the seer has taken himself as to have committed some sin and wants to get free from the same. This is a clear mark

of *bhakti*. Such marks are also found in the verses 16 to 21 of the hymn I . 25 seen by Sunaḥsepa Ajigarti. These verses are just a clear dialogue of the seer with his iṣṭa Varuṇa .

Now it must be considered as to how this origin and development of *bhakti* is concerned with the society and can be taken as having its social relevance. Generally , the religio -philosophic ideas of the Ṛgvedic seers look to have developed in two ways . On the one hand, the verses, in a major part were applied to the various rituals and sacrifices and on the other, a great number of those led to a deep and serious thinking about the Absolute, the sublime, the root cause of the universe which got flourished much properly in the upaniṣadic period giving a solid base to the various systems of Indian philosophy. But between these two an intermediary stream is seen as named later on *bhakti* and which kept on developing and flowing incessantly . For the performance of rituals and sacrifices people has to depend upon the priestly class as well as it required time and money. The thinking about the Absolute or of whatsoever name and form it may be, required a high intellectual approach and discussion and hence not common to general people. But the aforesaid intermediary stream was much in approach and likable to them.

The boldest point in it seems to be the fact that it developed the utter faith in the " Iṣṭa Devatā" to express the religious ideas and feelings and raised the standard of morality of the masses to the extent of confession of sin or guilt and admittance of nothingness and powerlessness of man. One should not be proud of one's physical and material resources and power. Such an attitude and mentality of the masses may be of an effective and favourable relevance to the nation and society even today. It is of much relevance to the establishment of peace and harmony among people. Social tension, disorganization and various other problems can be soveld on account of it .So it has personal as well as collective concern.

Notes & References

1. V.G. Rahurkar, The Seers of the Ṛgveda, University of Poona, p. 16.
2. ṚV. VII. 86.6., 89.3
3. Ibid . VII . 86.6c
4. Ibid . VII . 86.6d
5. Ibid . IV . 54.3
6. Ibid .VII . 104.12
7. Ibid . VII 90.5.
   Satyena manasā didhyānaḥ

8. Ibid VII . 3.1.
9. ṚV. VII . 32.9
10. Ibid VII 23.2
11. Ibid VII 29.3,4.
12. Ibid VII 61.5.
13. Ibid VII 43.2
14. Ibid VII 43
15. Ibid VII 61.4
16. Ibid VII 66.16.

(Paśyema śaradaḥ śatam Jivema Śaradaḥ śatam)

17. Ibid VII 103.3 , 97.2.
18. Ibid VII 67.10
19. Ibid VII 88.6.
20. Ibid VII 86.6
21. Ibid VII 71.2
22. Ibid VII 60.7
23. Ibid VII 58.3
24. Ibid VII 59.12
25. Ibid V 42.17
26. Ibid V 39.1
27. Ibid V 54.13
28. Ibid 1 .1 .3
29. Ibid V 71.4.
30. Ibid V 66.6
31. V G Rahurkar : The Seers of the Ṛgveda
32. ṚV II 28.9.
33. Ibid 27.13
34. Ibid II 23.1
35. Ibid 29.1
36. Ibid III . 17.
37. Ibid III . 31. 1 - 2
38. e.g Wilson , Translation of the Ṛgveda III .31. 1 - 2 Griffith, Hymns of the Ṛgveda vol I P. 347.
39. ṚV . IV 57.7.
40. Ibid VI 28.1
41. Ibid VI 28.3

42. Ibid VI 28.6
43. Ibid VI 28.4.
44. ṚV VIII 58.1.
45. Ibid VIII . 14.13
46. Ibid VIII 101.15
47. SHENDA : The Authorship of the M Bh. ABORI .24.
48. V.G.Rahirkar : The Seers of the Ṛgveda.
49. Sāyaṇa -Bhāṣya : RV X 39-40
50. B D VII 42-49
51. Vājasaneya Āraṇyaka II .7.
52. AV VI 25.1-3.
53. Satavalekar : Sunaḥsepa Ṛṣi ka Darśana ,P,23.
54. ṚV I 165 ,170 , 171
55. T S VII 5.5.2., T B II . 7 .11.1., Maitrāyani Saṁ II 1.8 , Kathaka saṁ X .11.
56. As quoted by Griffith, Hymns of the Ṛgveda I Page 228.
57. R.N. DANDEKAR : Varuṇa Vasiṣṭha and *Bhakti* : O H DEA Wijesekera Fel Vol 1970.
58. Ibid .
59. ṚV VII . 86 .1.
60. The word dhṛuti, which occurs in the Ṛgveda only in this passage, is usually derived from the root dhuṛ ("to tempt" "to seduce"); dhṛuti is then understood to mean "seduction", But the idea of seduction is suggested by VII.86.6c(asti jyāyān khiyasaupare) .GELDNER (Der Ṛig-veda II. 257) who connects this passage with VII.60.9 (Varuṇa dhruvataḥ), translates the word dhṛuti ; with verfehlung (gegen varunas Gebote). GELDNER construes : dhrutiḥ svaḥ dakṣaḥ na (the transgression of your law is not of my own free will). However, SĀYAṆA seems to have hit the mark by deriving the word from the root *dhru (gatisthairyayo ḥ)* and explaining it as *sthira utpattisamayo eva nirmita daivagatih vasiṣṭha* argues that evey person is a slave of his fate or destiny. It may be incidentally pointed out that the word artha in Bhiṣma's repeated pronouncement, arthasya puruṣo dāsah (M.Bh.6.41.36a, 51a, 66a, 77a), also means destiny (from the root ṛ: fixed desti-nation) and not "money" or "wealth" (as is usually understood). This latter is a secondary sense. Bhīṣma does not want to suggest that he is serving the wrong party because Duryodhana is "paying"him; he is, indeed, only emphasizing the omnipotence of destiny (which is a major motif in Indian epics.The word *artha* has been used in the sense of "destination" "goal" in VII. 18.9a).
61. SĀYAṆA understands jyāyān in this passage to mean God (Varuṇa?). God as the controller (*upare upagate* samīpe niyantṛtvena sthitah) makes a person to act in a particular way. SĀYAṆA quotes: eṣa hy eva' sādhu karma kārayati tam

yam adho minasate (Kaus up. 3.8). The passage would rather mean : A senior person (jyāyān) is always there to mislead (upare) the juniors (kanīyāsaḥ). Or: A senior person is (often) involved (asti) in the seduction of the junior.

62. Some scholars translate pasutrp as "one who satisfies p aśu". The dṛṣṭānta is then understood as referring to a kind of ordeal. A person charged with theft (tayu) proves his innocence by means of the following ordeal. He offers grass to a cow : if she takes it, he is declared to be innocent, if she does not, he is regarded as being guilty. This interpretation is , however, not acceptable. The context would seem to show that Vasiṣṭha did not want to plead innocence; he rather wanted to plead repentence (which is implied). It may also be pointed out that in connection with such an ordeal one speaks of gauh and not of paśu (cf.Manusmṛti 11.196). Further, it is doubtful wheather the pratice of ordeals was as old as that. One of the earliest reference toordeal occurs in Ch.Up VI .16.1-3 paśutrp tayu is also understood to denote a thief who steals cattle by enticing (tṛp) them away by means of morsels of grass etc . The comparison of paśu tṛp (which, incidentally, occurs in the Ṛgeveda only once) with asutrp would show that tṛp (tarep , trif) means " to steal". The suggestion that one might read pasutṛp tayuh vatsam damnah na and regard VII . 86.5cd as constituting one single dṛṣṭānta is obviously untenable (R.N. DANDEKAR-" Varuṇa , Vasiṣṭha and Bhakti"O.H.DE A. Wijesekera Fel. Vol. 1970).

63. H.D. VELANKAR - Ṛgveda Maṇḍala VII ; INDRODUCATION, I- Vasiṣṭha and Varuṇa (Vedic Concept of Bhakti).

64. One may compare with this the way in which Arjuna is represented in the Bhagavadgītā.

65. This is one of the few (six ?) passages in the Ṛgveda where the word daṣa is used in the sense of slave.' It may also be pointed out at this stage that these two kinds of relationship between a *bhakta* and the God are well represented by Sura and Tulasi in Hindi literature respectively.

66. VII . 88.5 a b: *kva tyani nau sakhya babhuvuḥ sacavahe yad avikram pura cit.* A similar estrangement seems to have been indicated by the word *punar* in the stanza - *sam nu vocavahai punar* ... occuring in a Varuṇa - hymn (I.25.17) attributed to 'Sunaḥsepa Ajigarti.

67. MALLINATHA, commenting on a passage in the Kirātārjunīyam, says : atharvanas tu mantroddharo Vasiṣṭhena Krta ity āgamaḥ.

68. VII . 88.1c : ya im *arvancam* karate yajatram; yaḥ in this passage is variously understood to denote either Vasiṣṭha or Varuṇa or stoma (standing for *mati*, in 1b), and im to denote Varuṇa or Varuṇa 's ratha or Indra or Sūrya or simply ratha.

69. VII . 88 . 2 ab : adha nu asya samdṛsam jaganvān agner anikam Varuṇa sya mamsi.

70. Also of . VII . 88. 4a.

71. abhi niniyat in VII. 88 .2 d is suggestive of a mysterious drama being produced before Vasiṣṭha.

72. Also of . VII . 88 . 78c : acetayadacitah.

73. VII . 89 . 1c, 2c, 3c, 4c.

74. V.G.RAHURKAR - The Seers of the Ṛgveda, p. 138.

मिथिला के पक्षधर और जयदेव : एक परिचय

उदयनाथ झा 'अशोक'

(Aufrecth in his 'Catalogus Catalogorum' mentions about at least fifteen जयदेव s. Since many authors have an identical name जयदेव and they have written many works, it is really very difficult to decide which जयदेव has written which particular work. Through this paper an attempt has been made to decide which जयदेव lived in which place and what contributions he made to the field of Sanskrit literature.)

जर्मनदेशीय विद्वान् आफ्रेक्ट ने संस्कृत के पन्द्रह जयदेवों की चर्चा अपने "catalogus catalogorum" में की है। जिनमें दार्शनिक रूचिदत्त के पुत्र, अलङ्कारशतककार, पक्षधरोपनामक, चन्द्रालोककर्ता, गीतगोविन्दकार आदि मुख्य हैं। परन्तु इनकी सूची में कुछ भ्रामक बातें भी आयी हैं, जैसे एक ही जयदेव की गणना ये अलग अलग करते हैं। उदाहरणार्थ भगीरथ (मेघ) गुरु जयदेव और पक्षधरोपनामक जयदेव दोनों को दो मानते हैं, जब कि ये दोनों अभिन्न हैं। इसी तरह अलङ्कारशतककार और त्रिपुरसुन्दरीस्तोत्रकार दोनों को एक होने पर भी अलग-अलग दरशाते हैं। साथ ही अलग-अलग विद्वानों द्वारा उद्धृत जयदेव को भी वे एक नहीं मानते। जैसे त्रिलोचनदास द्वारा उद्धृत जयदेव अलग परिगणित हैं, नेमिकवि और जनार्दन द्वारा उद्धृत जयदेव अलग से तथा अलङ्कारशेखर के एक पद्य में उद्धृत उत्कलनरेश के दरवारी जयदेव अलग से गिनाये गये हैं। यहाँ यह संभव है कि एक ही जयदेव को इन लोगों ने उद्धृत किया हो अथवा अलग-अलग ग्रन्थकार किंवा विद्वान् को अलग-अलग विद्वानों ने उद्धृत किया हो। बहुत से ऐसे जयदेव पण्डित हुए हैं जिनकी कोई रचना उपलब्ध नहीं होती और बहुत से जयदेवों की रचना होने पर भी उनकी उपर्युक्त ग्रन्थ में उल्लेख नहीं हो पाया। उदाहरणार्थ शृङ्गारमाधवीय चम्पूकार (कृष्णादास उपनामक), रामगीतगोविन्दकार आदि। नरसिंहमनीषा में चर्चित जयदेव, काव्यप्रकाश के व्याख्याकार हैं, पर उनकी भी गणना उसमें नहीं हुई हैं।अस्तु।

इतने जयदेव के होने से, अलग-अलग समय में होने से तथा जयदेव के नाम से अनेक रचनाओं के होने से, यह कहना वस्तुतः कठिन है कि किस रचना का रचयिता कौन है, कहाँ का है और कब का है ? फिर भी कुछ रचनाकारों ने, अपना संक्षेप में ही, कुछ न कुछ परिचय

अवश्य दे दिया है, जिससे बहुत हद तक समस्याओं का समाधान हो जाता है।

संस्कृत-वाङ्मय में तीन-चार जयदेव बहुत अधिक प्रसिद्ध हुए हैं, अतः 'जयदेव' कहने से इन्हीं लोगों का बोध होने लग गया है। ये जयदेव हैं -गीतगोविन्दकार, चन्द्रालोककार, पक्षधरोपनामक और अलङ्कारशतककार। कई एक विद्वानों ने तो इन सभी को अभिन्न भी कह डाला है और कईयों ने एक के साथ दूंसरे को जोड़ डाला है। अत एव मैं इस प्रबन्ध में यथासाध्य यह दिखाने का प्रयास करूँगा कि किस जयदेव का क्या परिचय रहा है। पहले हम चन्द्रालोक और आलोककार की अभिन्नता पर दृष्टिपात करेंगे, फिर औरों के पार्थक्य पर।

कुछ लोग पीयूषवर्ष जयदेव को ही पक्षधर-जयदेव भी मानते हैं। इनके अनसुार न्यायतत्त्वचिन्तामणि पर 'आलोक' व्याख्या, काव्यप्रकाश पर 'आलोक' व्याख्या और अलङ्कारशास्त्र में चन्द्रालोक की रचना इन कृतियों-तीनों रचयिता अभिन्न प्रतीत होते हैं, व्याख्या या ग्रन्थ के नामसाम्य से। इतना ही नहीं चिन्तामणि -आलोककार जहाँ अद्वितीय दार्शनिक हैं, वहीं प्रसन्नराघव का रचयिता कहता है- "येषां कोमलकाव्यकौशलकला लीलायते भारती . . . ." आदि (प्र.रा.1/18)। यद्यपि चन्द्रालोक में तर्क की प्रतिष्ठा देखी नहीं जाती, फिर भी ग्रन्थकार का तार्किक न होना सिद्ध नहीं है और न ऐसा कोई प्रमाण ही मिलता है जिससे वह तार्किक न सिद्ध होता हो। प्रत्युत् "स्यादप्रतीतं शास्त्रैकगम्यं वीताऽनुमानादिवत्" से अप्रतीतत्वदोष के उदाहरण में मात्र तर्कशास्त्रप्रयुक्त 'वीतानुमानादि' पद को उद्धृत किया है, जिससे चन्द्रालोककार भी तार्किक सिद्ध होता है।

म.म.परमेश्वर झा के मत में सोदरपुर भौआलमूलक शाण्डिल्यगोत्रीय महादेव प्रसिद्ध गुणी मिश्र इनके पिता थे। माता का नाम सुमित्रा और मातामह का नामभी महादेव था, जो दरिहरे मूलक ब्राह्मण थे। म.म.हरिमिश्र इनके चाचा और गुरु थे।[1] महामहोपाध्याय जी आगे लिखते हैं कि भट्टपुरा ग्राम में रहते हुए पक्षधरमिश्र विष्णुपुराण की प्रतिलिपि किये थे। यह प्रतिलिपि लक्ष्मण-संवत् 345 (1454ई.) में हुई थी, जो पुस्तक योगिआड़ा ग्राम के नै. केशव झा के घर में सुरक्षित है। उनके मत में अमरावती नगरी (जिसका कि पक्षधरमिश्र नाम्ना उल्लेख करते हैं) हरिसिंह देव के समय में 'कोइलख' से 'बहेड़ी' तक 13-14 कोस लंबी और डेढ़-दो कोस चौड़ी बसायी गयी थी। उसी के अन्दर यह भट्टपुरा ग्राम भी था। इस नगरी की उन्नति राजा शिवसिंह से लेकर राजा भैरवसिंह तक बहुत अधिक थी। वैसे इस 'अमरावती' नाम से एक स्वतन्त्र ग्राम भी था, जिस नाम पर 'दरिहरे अमरावती' मूल आज भी विद्यमान है। इनकी रचनाओं में म.म.झा चार पुस्तकों का नाम देते हैं- आलोक, चन्द्रालोक, सीताविहार और प्रसन्नराघव2।

एम. कृष्णमाचारियर भी लगभग यही बात लिखते हैं - "Jayadeva was the son of Mahadeva and sumirta of Kaundilya gotra and pupil of Hari Mishra. He was probably a native of Vidarbha of Northen India. For the excellence of his poetic composition, he was called Piyusha.....Among his works are Sitāvihār, Prasanna-

Rāghava and Chandrāloka."[3] डा. वरदाचार्य तो इनसे भी एक कदम आगे बढ़ते हुए म.म.प.झा का ही समर्थन करते देखे जाते हैं- "Jayadev, son of Mahadeva and Sumirta, lived in the first half of the 13th century A.D.. He was a great logician, Rhetorician and dramatist., He acquired the titles Pakshadhara Mishra for his proficiancy in Logic and Píṣaushavarṣa for his elegant lyrical verses in his drama Prassana Rāghava"[4]

आचार्य बलदेव उपाध्याय भी आलोककार और प्रसन्नराघवकार को अभिन्न मानते हैं। वे लिखते हैं कि- "जयदेव का गोत्र कौण्डिन्य था और वे सुमित्रा तथा महादेव के पुत्र थे। वे कवि तथा तार्किक दोनों एक साथ थे। और इस बात पर उनका विशेष आग्रह है कि कोमल काव्य के निर्माण में लीलावती भारती कर्कश तर्क से युक्त वक्रवचन के उद्गार में भी पूर्णतया समर्थ हो सकती है और इसीलिए कविता और तार्किकत्व का एक स्थान में निवास विस्मयकारी नहीं मानना चाहिये।"[5] वे आगे लिखते हैं कि 'जयदेव मिथिला के निवासी थे तथा न्यायशास्त्र में अलोकनाम्नी टीका लिखने वाले जयदेव से ये भिन्न नहीं हैं, परन्तु गीतगोविन्दकार जयदेव से ये भिन्न तथा कालक्रम से अर्वाचीन है'। जब कि इसी बात की पुष्टि डा.राजवंश सहाय 'हीरा' ने भी की है- "नाटक की प्रस्तावना से ज्ञात होता है कि इनके पिता का नाम महादेव एवं माता का नाम सुमित्रा था। ये कौण्डिन्यगोत्रीय ब्राह्मण तथा मिथिला निवासी थे। ये न्यायशास्त्र के आलोक नामक टीका लिखने वाले जयदेव से अभिन्न थे।"[6]

काव्यप्रकाशव्याख्याकार झलकीकर लिखते हैं कि- "पीयूषवर्षस्तु पक्षधर-नाम्ना जयदेव-नाम्ना च प्रसिद्धः, चन्द्रालोकाख्यालङ्कारग्रन्थस्य काव्यप्रकाशटीकायाः शिरोमणिग्रन्थटीकायाश्च कर्त्तेति ज्ञेयम्"। इसी तरह डा. त्रिलोकीनाथ द्विवेदी भी कहते हैं- 'अयं काव्यशास्त्री चन्द्रालोककारो जयदेवः प्रसन्नराघवनाटककारो महाकविः जयदेवः, पक्षताकारः पक्षधरमिश्रश्चैक एवास्ति कश्चिदिति नास्ति सन्देहः'[7]।

पं. जनार्दन झा 'जनसीदन'[8] एवं पं.त्रिलोकनाथ मिश्र[9] जहाँ प्रसन्नराघव और चन्द्रालोक को आलोककार पक्षधरमिश्र (कविवर जयदेव) की ही रचना मानते हैं, वहीं कविशेखर पं.बदरीनाथ झा कहते हैं - 'गङ्गेश उपाध्याय' के चिन्तामणि पर आलोक लिखने वाले आप ही हैं। आपका वास्तविक नाम जयदेव था, शास्त्रार्थविचार में प्रवल पक्ष के धारण से 'पक्षधर' और 'पीयूषवर्ष' शब्दयुक्त चन्द्रालोक का 'उच्चैरस्यति मन्दताम्' इत्यादि श्लोक के बनाने से भवभूति के समान 'पीयूषवर्ष' नाम पीछे पड़ा। शाण्डिल्यगोत्रीय पं. महादेव मिश्र इनके पिता थे। प्रसन्नाराघव नाटक में 'कवीन्द्रः कौण्डिन्यः' यह पाठ प्रामादिक माना जाता है। प्रसन्नराघव नाटक और चन्द्रालोक आपका साहित्यप्रबन्ध प्रसिद्ध है।।[10]

पीयूषवर्षजयदेव-

चूँकि जयदेव अपने समय के बारे में कुछ भी नहीं कहते, अतः उनके समय के बारे में कुछ साधक-बाधक, अन्तरंग-बहिरंग प्रमाणों के द्वारा ही निश्चित करना पड़ेगा। इन प्रमाणों के आधार पर इतना तो निश्चित है ही कि पीयूषवर्ष जयदेव का समय 13वीं श.के बाद नहीं हो सकता। अर्थात् 12 वीं 13वीं श. को इनका समय निर्धारित किया जा सकता है। राजवंश सहाय 'हीरा' के अनुसार इनका समय 1200ई. से 1350 ई. के बीच हो सकता है,[11] जब कि कृष्णकुमार के मत में भी लगभग यही काल (1200-1300ई.) स्थिर होता है[12]। डा.सुशील कुमार डे के अनुसार 14वीं श. का प्रथम चरण[13], म.म.परमेश्वर झा[14] के मत में 1275 ई. तो कविशेखर बदरीनाथ झा के विचार से[15] 1454 ई. इनका समय निर्धारित होता है। इसी प्रकार डा.वे. वरदाचारी[16], डा. पुष्पा गुप्ता[17] एवं डा.लोकमणि दहाल[18] ने क्रमशः 13वीं श., 1200ई. एवं 1260-1340 ई. को इनका समय बताया है।

यहाँ इनके समय को निर्धारित करने से पहले निम्न विषयों पर ध्यान देना आवश्यक होगा-

काव्यप्रकाश में मम्मट अनलंकृती शब्दार्थ को काव्य मानते हैं- 'तददोषौ शब्दार्थौ सगुणावनलंकृती पुनः क्वापि' (का.प्र.1/4)। इसका चन्द्रालोककार ने जबर्दस्त खण्डन किया है-

अङ्गीकरोति यः काव्यं शब्दार्थावनलङ्कृती।
असौ न मन्यते कस्मादनुष्णमनलंकृती।। (चन्द्रा.1/8)

आचार्य रुय्यक अपने अलङ्कारसर्वस्व में विकल्प एवं विचित्र नामक अलङ्कारों का जो लक्षण प्रस्तुत किया है, चन्द्रालोककार ने ठीक उसी को कुछ परिष्कृत कर यथावत् रख दिया है। यथा-

क. तुल्यबलविरोधे विकल्पः (अ.स.64)

ख. स्वविपरीतफलनिष्पत्तये प्रयत्नो विचित्रम् (वहीं 47)

इसी को चन्द्रालोक में यथा-

क. विकल्पस्तुल्यबलयोर्विरोधश्चातुरीयुतः।(5/96)

ख. विचित्रं चेत्प्रयत्नः स्याद् विपरीतफलप्रदः।(5/82) कहा गया है।

अलङ्कार का विकासक्रम भी यही दर्शाता है कि मम्मट के बाद रुय्यक फिर उसके बाद जयदेव हुए। अर्थात् मम्मट ने जहाँ 61 अलङ्कारों का निरूपण किया है, वहीं रुय्यक ने 75 और जयदेव ने 100 अलङ्कारों को बताया है।

श्रीहर्ष के एक पद्य[19] के कुछ शब्दों को इन्होंने प्रायः अविकल उद्धृत किया है[20] और चन्द्रालोक के प्रत्येक मूयख में अन्तिम श्लोक भी श्रीहर्ष के नैषध के प्रतिसर्ग के अन्तिम श्लोक की अनुकृति पर ही लिखा है। इस तरह वे मम्मट, रुय्यक और श्रीहर्ष के अर्वाचीन सिद्ध होते

हैं। इतिहासकारों ने मम्मट का समय 11वीं श. का उत्तरार्द्ध माना है; रुय्यक का 12 वीं श.का मध्यमभाग और श्रीहर्ष का 12वीं.श. का ही उत्तरार्द्ध यानि 1167 ई.से 1174 ई.के बीच। अतः पीयूषवर्षजयदेव का ऊपरी सीमा 1200 ई. मानी जा सकती है।

साहित्यदर्पण (4-3) में अर्थान्तरसंक्रमितवाच्यध्वनि के उदाहरण में प्रसन्नराघव का एक श्लोक 'कदलीकदलीकरभः करभः' को उद्धृत होने से ये 14वीं श. के विश्वनाथ (1300 ई.) से प्राचीन सिद्ध होते हैं। जब कि 1330 ई. में स्थित रहे सिंगभूपाल ने रसार्णवसुधाकर के तृतीय विलास में अनेक प्रसंगों में प्रसन्नराघव का नामोल्लेख किया है।[20] साथ ही 1363 ई.में संकलित शार्ङ्गधरपद्धति में प्रसन्नराघव के कतिपय श्लोक[21] उद्धृत हुए हैं। 16वीं श. के केशव मिश्र प्रणीत अलङ्कारशेखर में भी इनका यह श्लोक आया हुआ है-

'कदली कदली करभः करभः करिराजकरः करिराजकरः।

भुवनत्रितयेऽपि विभर्ति तुलामिदमूरुयुगं न चमूरु दृशः।।' (प्र.रा.1/37)

जब कि इनके चन्द्रालोक के प्रथम टीकाकार प्रद्योतनमिश्र बघेलवंशीय रीवांनरेश राजा वीरभद्रदेव के सभासद् थे, जिनका समय 1577 ई. ऐतिहासिकों के द्वारा निर्द्धारित है। इस तरह इनकी उत्तरी सीमा 1300 ई.बनती है। अर्थात् पीयूषवर्ष जयदेव का समय 1200 ई. के बाद और 1300 ई. से पहले निश्चित होता है। बारहवीं -तेरहवीं शताब्दी के आसपास।

प्रसन्नराघव से गोस्वामी तुलसीदास प्रभावित थे, अतः उस नाटक के कई पद्यों की छाया, भावानुवाद या भाषानुवाद रामचरित मानस में भी देखे जा सकते हैं। स्थालीपुलाकन्याय से यहाँ एक-दो उदाहरण देखा जाय-

चन्द्रहास हर मे परितापं

रामचन्द्रविरहानलजातम्।

त्वं हि कान्तिजितमौक्तिकचूर्णं

धारया वहसिशीतलमम्भः।।(प्र.रा.6/33)

मानस में यथा-

चन्द्रहास हरु मम परितापं, रघुपतिविरह अनल संजातम्।

शीतल निसि तव असिवर धारा, कह सीता हरु मम दुःखभारा।।(5/10/5-6)

तथा- *'उदर्कभूतिमिच्छद्भिः सद्भिः खलु न दृश्यते।*

चतुर्थीचन्द्रलेखेव परस्त्रीभालपट्टिका।।' (प्र.रा.7/1)

इसी का मानस में ऐसा भावानुवाद हुआ है-

'सो परनारि लिलार गोसाईं। तजहुँ चौथ चन्दा की नाईं।।'

इसी प्रकार-

'या विभूतिर्दशग्रीवे शिरच्छेदेऽपि शङ्करात्।

दर्शनाद् रामदेवस्य सा विभूतिर्विभीषणे।।'

इस प्रकार प्रसन्नराघवीय पद्यार्थ को तुलसी ने किञ्चित् परिवर्तन के साथ अनुवाद किया है-

'जो सम्पत्ति सिव रावनहि दीन्हि दिये दस माथ।

सोई सम्पदा विभिषनहि सकुचि दीन्हि रघुनाथ।।'

और भी यथा-

'माया स्पृष्टं न वा स्पृष्टं कार्मुकं पुरवैरिणः।

भगवन्नात्मनैर्नेदमभ्यजतं करोमि किम्।।'(4/29)

(छुबतहि टूट पिनाक पुराना। मै केहि हेत करौं अभिमाना।। (1/183/8)

पीयूषवर्षजयदेव के पिता थे महादेव मिश्र और माता का नाम था सुमित्रा देवी। इन्होंने चन्द्रालोक के प्रत्येक मयूख की समाप्ति पर श्रद्धाभरित मनसा अपने माता-पिता का स्मरण किया है तथा कहा है कि उनके पिता यज्ञविद्या में परम पण्डित थे और इनकी माता तद्भक्तिप्रणिहित एक पतिव्रता स्त्री थी-

'महादेवः सत्रप्रमुखमखविद्यैकचतुरः

सुमित्रा तद्भक्तिप्रणिहितमतिर्यस्य पितरौ।

अनेनासावाद्यः सुकविजयदेवेन रचिते

चिरं चन्द्रालोके सुखयतु मयूखः सुमनसः।'

ये अपनी दूसरी रचना प्रसन्नराघव में भी अपने माता-पिता को स्मरण करते हैं-

'कवीन्द्रः कौण्डिन्यः स तव जयदेवः श्रवणयो-

रयासीदातिथ्यं न किमिह महादेवतनयः।।' (1/15)

तथा -

'लक्ष्मणस्येव यस्याऽस्य सुमित्रकुक्षिजन्मनः।

रामचन्द्रपदाम्भोजे भ्रमद्भृंगायते मनः।।'(1/15)

ये अपने को 'सुकवि' और 'कृती' मानते हैं। इससे लगता है कि नाटक-प्रणयन के समय उनकी एक कवि के रूप में, एक विद्वान् के रूप में प्रसिद्धि मिल चुकी थी। इतना ही नहीं, चन्द्रालोक में वे अपने को 'पीयूषवर्ष' भी कहते हैं, जिससे यह उनकी उपाधि तो लगती ही है, बल्कि इससे उनका महाकवि होना भी द्योतित होता है। इतना ही नहीं, यदि उनका प्रथित उपनाम न होता तो वे इसका अनेकशः उल्लेख भी नहीं क़िये होते-

क. चन्द्रालो मयं स्वयं वितनुते पीयूषवर्षः कृती। (1/2)

ख. पीयूषवर्षप्रभवं चन्द्रालोकमनोहरम् ।(10/5)

ग. सूक्तिः पीयूषवर्षस्य जयदेवकवेर्गिरः। (10/6)

चन्द्रालोक के टीकाकार गागाभट्ट भी 'राकागम' में देते हैं-

क. जयदेवस्यैव पीयूषवर्ष इति नामान्तरम्।(10/6)

ख. पीयूषवर्षनामा कविः।(1/2)

प्रसन्नराघव के इसी 'कवीन्द्रः कौण्डिन्यः' से इन्हें कई लोग कुण्डिनपुर का निवासी मानते है[22]-

'कुण्डिने जातः कौण्डिन्यः'। यह कुण्डिनपुर दक्षिणदेश में विदर्भमण्डल में वरदानदी के तट पर एक मनोहर स्थान है, जिसका उल्लेख त्रिविक्रमभट्ट के नलचम्पू में ऐसा आया है -

'देशेषु दक्षिणे देशस्तत्र वैदर्भमण्डलम्।
तत्रापि वरदातीरमण्डनं कुण्डिनं पुरम्।।'

यह वही कुण्डिनपुर है, जो कभी राजा भीम की राजधानी हुआ करती थी और जहाँ दमयन्ती का जन्म हुआ था। यहाँ म.म.परमेश्वर झा का मानना है कि पीयूषवर्ष जयदेव शाण्डिल्य-गोत्रीय थे, वे इन्हें पक्षधर जयदेव से अभिन्न सिद्ध करते हैं। इनके मत में -'कवीन्द्रः कौण्डिन्यः' पद में लिपिकार को 'शा' में 'कौ' का भ्रम हुआ है। जिस कारण विदेह के स्थान पर 'विदर्भ' अर्थ किया जाने लगा। ये कहते हैं कि यदि 'कौण्डिन्यः' पाठ को ही मान लिया जाय तो भी वह गोत्रवाची होगा, न कि 'कुण्डिनपुर' वाची। मिथिला में कौण्डिल्य और कौण्डन्य दोनों गोत्र पाये जाते हैं। परन्तु इसके विपरीत विद्वानों ने स्पष्ट कहा है कि '*महाकविः जयदेवः कौण्डिन्यगोत्रोतपन्नो मिथिलादेशवासीति समेऽप्यैतिहासिका वदन्ति*'[23]। जहाँ डा.द्विवेदी अपनी भूमिका के पृ.33 पर इन्हें मिथिलानिवासी सिद्ध करते हैं, वहीं जितेन्द्रचन्द्र भारतीय ने भी स्पष्ट लिखा है[24]- "चन्द्रालोककार जयदेव का जन्म मिथिला में हुआ था। ये पीयूषवर्षी उपाधि से विभूषित थे। प.राजवंश सहाय 'हीरा' लिखते हैं कि जयदेव कौण्डिन्यगोत्रीय ब्राह्मण तथा मिथिलानिवासी थे[25]।

विद्वानों को यहाँ यह भी नहीं भूलना चाहिये कि प्रसन्नराघव नाटक की प्रस्तावना से भी जयदेव विन्ध्यपर्वत के उत्तरदेवासी ही निश्चित होते हैं, न कि दक्षिणदेशवासी। प्रस्तावना में सूत्रधार कहता है- 'केनापि दाक्षिणात्येन नटापसदेन मदीयमेवेदं गुणारामो नामेति वदता रंगविद्याधरख्यातिरपहता। तदाकर्ण्य गुणारामस्तामेव दिशं प्रचलितः।' यदि कवि स्वयं दाक्षिणात्य होता तो वह दाक्षिणात्यों पर यह आक्षेपयुक्त वाणी कैसे लिखता ?

'प्रसन्नराघव में कवि ने जिस प्रकार राजा जनक तथा सीता के स्वयंवर का वर्णन किया है, इससे इनका मिथिलावासी होना प्रकट है। यद्यपि रामकथानक को लिखते समय राम का विवाह जनक की पुत्री सीता से सम्पन्न कराने के लिए कवि को मिथिला का वर्णन अवश्य ही करना पड़ेगा,

चाहे कवि कहीं का भी हो। अतः यह इनके जन्मस्थान में साधक नहीं बन पायेगा, ऐसा कहा जा सकता है। तथापि मिथिला के प्रति कवि का पक्षपात प्रकट है। अतः ऐतिहासिकों ने इन्हें मिथिलावासी सिद्ध किया है[26]।

पीयूषवर्ष जयदेव भगवान् श्रीराम के परम भक्त थे, वे लिखते हैं- *"सीताराम गुणग्राम पुण्यारण्यविहारिणे"* और *'रामचन्द्रपदाम्भोजे भ्रमद्भृंगायते मनः'*। ये कौथुये मूलक कौण्डिन्य गोत्रीय मैथिल ब्राह्मण थे। इनके पिता का नाम महादेव था, जिनका कि उल्लेख इन्होंने अपने ग्रन्थों में किया भी है। वे यज्ञविद्या के निष्णात पण्डित थे; जैसा कि चन्द्रालोक में कहा है-

'.. .. ..याज्ञिकश्रीमन्महादेवाङ्गजन्मनः' तथा

'महादेवः सत्रप्रमुखमखविद्यैकचतुरः ... ...'

किन्तु यहाँ यह स्मरणीय है कि यदि कवि कोथुये मूलक हैं, तो इनका गोत्र कौण्डिल्य सिद्ध होगा, परन्तु यदि ये परिसरे-नरौच मूलक हैं, जो कुछ विद्वान् मानते भी हैं, तो ये कौण्डिन्य-गोत्रीय सिद्ध होंगे।

वे मूलतः दार्शनिक थे, किन्तु साहित्य में उन दिनों मिथिला में कम ही लोग रचनाएँ करते थे, जिनमें आप भी एक थे। सब अपना पाण्डित्य दर्शन अथवा व्याकरण में ही दिखाया करते थे, किन्तु आपने इसके विपरीत साहित्यशास्त्र को चुना। परन्तु आपकी साहित्यिक रचनाएँ भी दार्शनिकता से अछूती नहीं रह सकीं। आपने लिखा कि जिसकी वाणी साहित्यिक भावनाओं से भरी कवितामयी होती है, क्या वह कठिन तर्कशास्त्र की उलझी गुत्थियों को नहीं सुलझा सकता ? क्या जिसने कामक्रीड़ा का सुखानुभव किया है, उसे कोरे बब्बर के शिकार में सफलता नहीं मिल सकती ?

'येषां सद्रसकाव्यकौतुककला लीलावती भारती,
तेषां कर्कशतर्कवक्रवचनोद्गारेऽपि किं हीयते।
यैः कान्ताकुचमण्डले कररुहाः सानन्दमारोपिताः
तैः किं मत्तकरीन्द्रकुम्भशिखरे नारोपणीयाश्शराः।।' (प्र.रा.1/18)

(यहाँ श्लोक के प्रथम चरण में '.. . .कोमलकाव्यकौशलकला लीलायते' पाठान्तर भी है)। वस्तुतः इस पद्य की काकुध्वनि रचयिता को केवल एक कवि ही नहीं, मूर्द्धन्य दार्शनिक, एक प्रखर तार्किक भी सिद्ध करती है। न्यायशास्त्र की इसी प्रवीणता के आधार पर कुछ लोगों ने इन्हें नैयायिक पक्षधर मिश्र से अभिन्नता की कल्पना की है। चन्द्रालोक एवं प्रसन्नराघव के रचयिता पीयूषवर्ष जयदेव को पक्षधरजयदेव (1464 ई. के आसपास स्थित रहे) से डेढ़-दो सौ वर्ष लगभग, पहले होने से दोनों में अभिन्नता कल्पित कैसे हो सकती है ?[27] डा. द्विवेदी ने भी सही ही कहा है कि -*"वासुदेवसार्वभौमः रघुनाथशिरोमणिश्च पक्षधरादधीतवन्तौ। चैतन्यमहाप्रभुश्च वासुदेवसार्वभौमस्यान्यतमः शिष्यः। . . ..इत्थं पञ्चदशशतकाब्दकस्य श्रीपक्षधरस्य त्रयोदशाब्दकेन श्रीपीयूषवर्षजयदेवेन सहाभेदोऽसम्भव एव"*[28]।

यह सम्भव है कि पीयूषवर्ष जयदेव उत्कल के किसी राजा के यहाँ सम्मानित रहे हों अथवा इस तरह के कोई दूसरे ही मैथिल पण्डित, जिनका नाम भी जयदेव रहा हो और जो शास्त्रज्ञ तथा कवि दोनों रहे हों -वे ही उत्कल नरेश के दरवार की शोभा बढ़ा रहे होंगे। क्योंकि षोड़श शताब्दी ख्रीष्टाब्द के म.म.केशवमिश्र ने इस ओर अंगुल्या निर्देश किया है-

"ये केऽप्युत्कलभूपते तव सभासम्भाविताः पण्डिताः।
पत्रं श्रीजयदेवपण्डितकविस्तन्मूर्ध्नि विन्यस्यति।।" (अ.शे.पृ.8)

ये उत्कलनरेश के सभापण्डित रहे हों अथवा नहीं, पर इतना निश्चित है कि पीयूषवर्ष के आदर्श कवियों में चोर, मयूर, भास, कालिदास, श्रीहर्ष और बाण ये प्रमुख अवश्य थे, जिनका कि इन्होंने सादर उल्लेख भी किया है-

'यस्याश्चोरश्चिकुरनिकरः कर्णपूरो मयूरो
भासो हासः कविकुलगुरुः कालिदासो विलासः।
हर्षो हर्षो हृदयवसतिः पञ्चवाणस्तु बाणः
केषां नैषा कथय कविता कामिनी कौतुकाय।।' (प्र.रा.1/22)

पक्षधरजयदेव

यद्यपि कुछ विद्वानों ने चन्द्रालोककार साहित्यिक जयदेव को आलोककार तार्किक जयदेव से अभिन्न सिद्ध किया है, परन्तु दोनों को दो आचार्य मानने वाले विद्वानों का भी अभाव नहीं है। आलोककार जयदेव, पक्षधरमिश्र से ही अधिक प्रसिद्ध हैं, जब कि चन्द्रालोककार जयदेव की ख्याति 'पीयूषवर्ष' से अधिक है।

गंगेश उपाध्याय की तत्त्वचिन्तामणि के तीन खण्डों पर 'आलोव' नामक व्याख्यान के कर्ता जयदेव मिश्र ने अपने पूर्ववर्ती म.म.शशधर उपाध्याय की रचना 'न्यायसिद्धान्तदीप' पर भी टीका की थी। पर यह रचना उतनी प्रसिद्धि नहीं पा सकी, जितनी कि 'आलोक' को मिली। इसी आलोक व्याख्या से नव्यन्याय की मैथिल-परम्परा का श्रीगणेश हुआ, अर्थात् यह व्याख्या सैंकड़ों वर्षों तक अध्ययन और अध्यापन का आधार बनी रही। इतना ही नहीं, इस कालजयी ग्रन्थ पर लगभग दो सौ वर्षों तक टीका उपटीका भी लिखी जाती रही है और वह न केवल मिथिला में वल्कि बंगाल में भी। बंगालियों ने नव्यन्याय का प्रचार भी बंगाल में, आपसे योग्यता प्राप्त करके ही कर सके और आपसे पहले यह योग्यता बंगालियों को आचार्य गंगेश उपाध्याय से ही मिली थी।

पक्षधर मिश्र जैसा महान् नैयायिक शताब्दी में नहीं, वल्कि कई शताब्दियों में एक उत्पन्न होता है। यद्यपि इनका मूल नाम 'जयदेव' था और जयदेव से ही ये रचना भी करते थे, पर इनकी अधिक ख्याति पक्षधरमिश्र से ही हुई। यह स्मर्त्तव्य है कि इस नाम का व्यवहार इनकी रचनाओं में कहीं नहीं हुआ है। हाँ, यह सत्य है कि इनका पारिवारिक अथवा प्रचलित नाम 'पाखू' था, जिसका उल्लेख 'पंजीप्रबन्ध', 'न्यू कैटोलोगस् कैटोलोगोरम्' और 'संस्कृत वाङ्मय के बृहद्

इतिहास' (खण्ड-९) में भी हआ है। इससे यह अनुमान लगाया जा सकता है कि 'पाखू' पक्षधर का ही बिगड़ा अथवा संक्षिप्त रूप होगा। कहते हैं, जयदेव शास्त्रार्थ में जिस पक्ष को लेकर बोलते थे, उसी पक्ष की जीत होती थी, अतः 'पक्षधर' इनका अन्वर्थ नाम बन गया। पर कुछ लोग यह मानते हैं कि एक पक्ष के पाठ्यांश को जयदेव एक ही दिन में पढ़ लेते थे और उसे कण्ठाग्र भी कर लिया करते थे। फलतः इनको गुरु ने 'पक्षधर' कहना प्रारम्भ कर दिया।

'पक्षधर' नामकरण के पीछे यह भी कहा जाता है कि एकबार जब इनसे किसी विषय पर बोलने के लिए कहा गया, तो ये उस विषय पर पन्द्रह दिनों तक बोलते ही रह गये। और इसी कारण इनका नाम 'पक्षधर' पड़ गया। जब कि एक रोचक कथा के अनुसार अपने पिता को पराजित करने वाले दाक्षिणात्य विद्वान् हंसभट्ट को पराजित करना इनका लक्ष्य था- ''ममैकैव पक्षः हंसोऽस्ति लक्ष्यः''। और इसी लक्ष्य को धारण करने के कारण आप 'पक्षधर' कहलाने लगे। 'पक्ष' अर्थात् अभिप्राय, उद्देश्य और उसके रक्षक, धारक 'पक्षधर'। सत्यता किस पक्ष में है, यह तो विद्वान् ही जाने, पर इनका प्रचलित नाम, सम्मानित नाम 'पक्षधर' था इसमें कतई सन्देह नहीं।

इनका जन्म सोदरपुर भौआल मूल में शाण्डिल्यगोत्रीय एक विद्वत्परिवार में हुआ था।[29] इनके पिता म.म. गुणी मिश्र 34 गुणेमिर से भी जाने जाते थे और चाचा हरिमिश्र, इनके गुरु भी थे। जैसा कि इन्होंने अपनी आलोक व्याख्या में लिखा भी है-

'अधीत्य जयदेवेन हरिमिश्रात्पितृव्यतः।

तत्त्वचिन्तामणेरित्थमालोकोऽयं प्रकाश्यते।।'

गुणेमिश्र के पितामह वराहनाथ 'सोदरपुर' ग्राम छोड़कर 'भोआल' नामक ग्राम में आ बसे थे, अतः ये लोग 'सोदरपुर भौआल' मूलक कहलाये। अर्थात् सोदरपुर वाले भौआल ग्रामवासी। यही भौआल ग्राम इनका पैतृक ग्राम था, परन्तु इनका जन्म इनके मातामह दरिहरा मूलक महापण्डित महादेव उपाध्याय के घर 'जमसम' (कुछ लोगों के मत में यह ग्राम उनका पैतृक ही था) नामक ग्राम में हुआ था[30], जो कि वर्त्तमान में मधुबनी मण्डलान्तर्गत पण्डौल प्रखण्ड में पड़ता है। कुछ लोगों के मत में इनका निवास-स्थान 'मंगरौनी'[31] तो कुछ लोगों के मत में 'भट्टपुरा'[32], कुछ के मत में 'कोइलख'[33] तो कुछ के मत में 'सरिसब'[34] ग्राम बताया जाता है, जो सभी गाँव 'पण्डौल' के आस-पास ही हैं।

पक्षधरमिश्र म.म.यज्ञपति उपाध्याय (तत्त्वचिन्तामणि के प्रभाव्याख्याकार) से भी पढ़े थे- यह बहुत कम ही लोगों को ज्ञात होगा[35]। यद्यपि इन्होंने सैकड़ों छात्रों को सुयोग्य बनाया, परन्तु इनके शिष्यों में म.म.शुचिकर उपाध्याय, म.म.भगीरथ ठाकुर, म.म.रुचिदत्त मिश्र, म.म.वासुदेव मिश्र, म.म.नरहरि उपाध्याय, म.म.रघुनाथ शिरोमणि भट्टाचार्य आदि अधिक सुप्रसिद्ध हुए। इनके यहाँ ऐसा नियम था कि पाँच पण्डित नीचे के द्वार पर और तीन पण्डित अन्दर वाले द्वार पर सदा सर्वदा रहा करते थे। जाने वाले नये विद्वानों का सर्वप्रथम बहिर्द्वारस्थ विद्वानों से तथा उसके बाद अन्तर्द्वारस्थ विद्वानों से शास्त्रार्थ होता था। इन्हें परास्त कर देने के पश्चात् ही कोई पक्षधर मिश्र से

मिल पाता था। बंगाल से आये रघुनाथ शिरोमणि इन द्वारों पर शास्त्रार्थ करते हुए ही गये थे, पक्षधर मिश्र के पास। जहाँ उनका फिर से अच्छी तरह परीक्षण कर शिष्यों की पंक्ति में बैठाया गया था।

"वक्षोजपानकृत् ! काण ! संशये जाग्रति स्फुटम्।

सामान्यलक्षणाकस्मादकस्मादपलप्यते।।"

आदि उसी अवसर के पद्य हैं।

कहते हैं, जब रघुनाथ शिरोमणि, पक्षधरमिश्र से पढ़ने आये तो बीच में उनके पूर्वगुरु वासुदेव सार्वभौम ने एक पत्र भेजा। पत्र में लिखा था-"*किमधिकसुखमाप्सीरत्र वा तत्र वेति*", इस पंक्ति का उत्तर इन्होंने बड़े ही मार्मिक शब्दों में अन्योक्तिपूर्ण रीति से दिया था- "*यः कान्ताधार-पल्लवे मधुरिमा नालाक्षि कुत्रापि सः*"। कितना सुन्दर ढंग रहा होगा पक्षधर मिश्र का, अध्यापन के मामले में, यह इसी एक चरण से अनुमान लगाया जा सकता है।

महाकवि विद्यापति ठाकुर के आप कनिष्ठ समसामयिक थे, पर आप दोनों में पटती नहीं थी। विद्यापति भी थे आपके चाचा हरिमिश्र के ही शिष्य; जिनके *'प्राघुणो घुणवत्कोणे सूक्ष्मत्वान्नैव लक्ष्यते'* कहने पर आपने जबाव दिया था- 'नहि स्थूलधियः पुंसः सूक्ष्मे दृष्टिः प्रजायते'। जबकि महान् दार्शनिक आचार्य शंकरमिश्र और धर्मशास्त्र निबन्ध म.म.वाचस्पति मिश्र (अपर) आपके सहाध्यायी और प्रतिस्पर्धी थे। फिर भी आपका प्रतिपक्षी मिलना कठिन था, जैसा कि कहा गया है- "शंकर-वाचस्पत्योः शंकरवाचस्पती सदृशौ। पक्षधर प्रतिपक्षी लक्ष्यीभूतो न च क्वापि।।" और भी यथा-

"यदधीतं तदधीतं यदनधीतं तदप्यधीतम्।

पक्षधरप्रतिपक्षो नावेक्षि विनाभिनवव्यासेन।।"

आप ओडनिवार नरेश राजा हरिनारायण भैरवसिंह के सभापण्डित और उनके द्वारा उत्खनित जरहटिया पुष्करिणी के यज्ञ में आचार्य में थे। इस यज्ञ में सुनते हैं 1400 केवल मीमांसक ही पधारे थे[36] और तत्कालीन कई राजे-महाराजे भी आये थे। यज्ञ सम्पादन के बाद जब राजा साहब आचार्य पक्षधरमिश्र को मिथिला का राज्य सौंपना चाहा तो विद्याव्यसन और हरिचिन्तन में बाधक जानकर इन्होंने राज्य लेने से साफ मना कर दिया। इस बात का उल्लेख म.म.मुकुन्द झा वक्शी ने अपने 'मिथिलाभाषामय इतिहास' में किया है। विद्वानों ने आपका समय 15वीं सुनिश्चित किया है।

पक्षधरमिश्र

म.म.परमेश्वर झा जिस पक्षधर को रतिमञ्जरीकार मानते है[37] वे 15 वीं या 16 वीं शताब्दी के काव्यप्रकाशव्याख्याकार पक्षधरमिश्र से संभवतः भिन्न नहीं है। कारण काव्यप्रकाश की व्याख्या में आपने रसमंजरी को अपनी कृति स्वीकारा है और रसमञ्जरी-रतिमञ्जरी के नाम साम्य से, रचयिता साम्य से दोनों एक ही आचार्य की रचना प्रतीत होती है। किसी-किसी के मत में

रतिमञ्जरीकार और काव्यप्रकाश व्याख्याकार दोनों भिन्न हैं, परन्तु मेरा अनुमान इसके अनुकूल ठहराता नहीं है। आपकी काव्यप्रकाश-व्याख्या का उल्लेख 17वीं शताब्दी के विद्वान् नरसिंह ठाकुर (1620-1700) तथा भीमसेन दीक्षित ने अपनी काव्यप्रकाश-व्याख्या क्रमशः नरसिंहमनीषा एवं सुधासागर में किया है।

कविवर पं. बदरीनाथ झा लिखते हैं कि-'*'पक्षधरमिश्रेणैव न्यायचिन्तामणेरिव काव्यप्रकाशस्याप्याऽऽलोकाख्यैव व्याख्या कृतेति, नामसाम्यात् केचन तर्कयन्ति'*'[38]। किसी ने यह रचना चन्द्रालोककार की माना है, जो नितान्त भ्रामक है। कारण काव्यप्रकाश की व्याख्या 'आलोक' के रचयिता का नाम केवल -'पक्षधरमिश्र' है, जयदेव नहीं और चन्द्रालोककार का नाम जयदेव है पक्षधर नहीं।

पक्षधरमिश्र-॥

मिथिला के कर्णाटवंशीय राजा हरिसिंहदेव के समय में कोइलख ग्राम से लेकर 'बहेड़ी' पर्यन्त 13-14 कोस लंबी और डेढ़-दो कोस चौड़ी 'अमरावती नगरी' बसायी गयी थी। जिसका प्रमाण ऐतिहासिकों ने प्रस्तुत किया है। म.म.परमेश्वर झा के मत में इस नगरी की उन्नति सबसे अधिक राजा शिवसिंह से लेकर भैरव सिंह के पर्यन्त हुई है। इस नगरी के बीच कई विद्वद्ग्राम आते थे, उन्हीं में एक था 'भट्टपुरा' जिसे कुमारिलभट्ट का गाँव होने का गौरव प्राप्त है। इसी गाँव में रहते हुए म.म.पक्षधरमिश्र ने विष्णुपुराण की प्रतिलिपि की थी[39]। प्रतिलिपि लक्ष्मण संवत् 345 अर्थात् 1454 ई. में हुई थी। लगभग इसी समय में अमरावती नगरी के मध्य पक्षधर -जयदेव भी हुए हैं। अतः लोगों को यह भ्रम हुआ कि चिन्तामणि आलोककार पक्षधरमिश्र और ये प्रतिलिपिक दोनों अभिन्न हैं। परन्तु डा.किशोरनाथ झा ने पूरी विद्वत्ता के साथ उक्त बात को खण्डित कर दिया है[40]। इस प्रतिलिपि में आप लिखते हैं कि-

"वाणैर्वेदयुतैः सशम्भुनयनैः संख्यांगते हायने
श्रीमद्गौड़महीभुजो गुरुदिने मार्गे च पक्षे सिते।
षष्ठ्यान्याममरावतीमधिवसन् या भूमि देवालया
श्रीमत्पक्षधरः सुपुस्तकमिदं शुद्धं व्यलेखी द्रुतम्।।"

विष्णुपुराण की यह प्रतिलिपि म.म.प.परमेश्वर झा के समय में योगिआरा ग्राम के नैयायिक प.केशव झा जी के घर में थी[41], परन्तु वही प्रतिलिपि आज दरभंगा के कामेश्वरसिंह संस्कृत विश्वविद्यालय पुस्तकालय में सुरक्षित है, जिससे लगता है कि प.केशव झा के वंशजों ने बाद में उसे विश्वविद्यालय को दान दे दिया हो।

पण्डित पक्षधरमिश्र विष्णुपुराण की प्रतिलिपि करने से पहले 'न्यायपदार्थमाला' की रचना किये थे, साथ ही 'न्यायलीलावती' एवं 'द्रव्यकिरणावलीप्रकाश' पर भी इन्होंने 'विवेक'-व्याख्या लिखी थी। अत एव इनका समय 15वीं शताब्दी का पूर्वार्द्ध मानने में कोई आपत्ति नहीं दिखती।

स्मरणीय है कि इनकी दोनों व्याख्याएँ न्यायलीलावतीविवेक एवं द्रव्यकिरणावलीप्रकाश-विवके लण्डन की इण्डिया आफिस लाइब्रेरी में सुरक्षित है, जिसे कोलब्रुक् साहब ने संकलित किया था[42]।

पक्षधरोपाध्याय

माण्डर-मूलक काश्यपगोत्रीय म.म.वटेश्वर उपाध्याय ईसा के 14वीं श. में विद्यमान थे। ये न केवल मुद्राराक्षस पर व्याख्या लिखे थे, वल्कि न्यायशास्त्र में भी 'न्यायनिबन्धदर्पण' इनका प्रसिद्ध है। इन्हीं के पुत्र थे 'स्मृतितत्त्व' अथवा 'स्मृतितत्त्वनिर्णय' नामक धर्मशास्त्रीय ग्रन्थ के प्रणेता पक्षधर उपाध्याय। कुछ लोग इनका आस्पद 'मिश्र' लिखते हैं, जो सर्वथा भ्रामक है। पक्षधर अपने समय के मूर्द्धन्य धर्मशास्त्र-निबन्धा थे, जिनकी अन्य रचनाएँ तत्त्वनिर्णय, तिथिनिर्णय, तिथिचन्द्रिका आदि हैं। तत्त्वचिन्तामणि पर प्रभाव्याख्या लिखनेवाले यज्ञपति उपाध्याय, जो आलोककार पक्षधर जयदेव के गुरु भी माने जाते हैं, इस पक्षधर के भ्रातृज थे, इनके भाई महानैयायिक शिवपति के पुत्र। पक्षधर सुप्रसिद्ध मीमांसक अयाची भवनाथ के मामा भी थे।

यहाँ यह भी जान लेना उचित होगा कि तत्त्वचिन्तामणि की दूषणोद्धारटीका और धर्मशास्त्रीय रचना द्वैतनिर्णयकार नरसिंह उपाध्याय को कुछ लोग उपर्युक्त वटेश्वर उपाध्याय का वृद्धप्रपौत्र और पशुपति उपाध्याय का प्रपौत्र कहते है जब कि कुछ लोगों के मत में नरहरि वटेश्वर के प्रपौत्र, शिवपति के पौत्र और यज्ञपति के पुत्र है[43]।

जो भी हो, हमारे ये पक्षधर, निश्चय ही आलोककार पक्षधरमिश्र से प्राचीन और भिन्न हैं। कुछ लोग तिथिचन्द्रिका को मण्यालोककार पक्षधरमिश्र की रचना मानते हैं[44], परन्तु उनसे लगभग सौ वर्ष पूर्व होने से इस कृति को उनके नाम पर नहीं दिया जा सकता।

कविवर जयदेव उपाध्याय

गीतगोविन्द की परम्परा में ही एक दूसरा गीतगोविन्द है- 'रागगीतगोविन्द', जिसके रचयिता कवि जयदेव ही हैं। परन्तु ये जयदेव, भोजदेव और रामादेवी के पुत्र, लक्ष्मणसेन के दरवारी जयदेव से भिन्न और अर्वाचीन है। रामगीतगोविन्द में कुल 15 रागों के 72 गीतों को छः सर्गों में विभक्त किया गया है। इसमें कविवर जयदेव ने अध्यात्मरामायण, काकभुसुण्डिरामायण और हनुमन्नाटक का उल्लेख किया है[45] जिससे कवि का समय इन सबके बाद ही स्थिर किया जा सकता है। कहीं-कहीं रामचरितमानस के साथ भी इसका साम्य देखा जाता है[46] जिससे जयदेव गोस्वामी तुलसीदास के परवर्ती मालूम होते हैं। किसी ने यह भी कहा है कि जयदेव का प्रभाव तुलसी पर है अथवा तुलसी का प्रभाव जयदेव पर कहना कठिन है[47]।

स्मर्त्तव्य है कि इतिहासकारों ने अध्यात्मरामायण का रचना-काल 1400 ई. से 1600 ई. के मध्य निर्धारित किया है, जब कि रामचरितमानस का 1361 विक्रमाब्द यानि 1574 ई. निश्चित है। गोस्वामी जी लिखते भी हैं- ''संवत् सोलहवै एकतीसा, करौं कथा हरिपद धरि सीसा''[48] इसी आधार पर आचार्य प्रभात शास्त्री ने इनका समय निर्धारित करते हुए लिखा है- *''प्रस्तुतायाः कृतेः रचनाकालः 17 तम शताब्द्याः पूर्वार्द्धः किं वा 1625 तम वर्षतः 1650 तम-वर्षमध्ये*

कस्मिंश्चिदपि समये स्वीकर्तुं शक्यते इति''[49]

रामगीतगोविन्दकार के मैथिलत्व पर सन्देह नहीं है। इस ग्रन्थ के सम्पादक लिखते हैं- *''लेखकस्य जन्मस्थानं मिथिलाऽऽस्ते एतत्तु निर्विवादं सिद्ध्यति, परन्तु कृतेर्निर्माणकालस्तथा तस्यैव साहाय्येन कृतिकारस्य जन्मकालः केवलमनुमानप्रमाणाधारं निश्चेतव्यौ भवेताम्''*[50]।

इतना ही नहीं, स्वयं ग्रन्थकारों ने भी लिखा है-

''श्रीमद्विदेहनृपदेशविशेषवासो
निःशेषभूमिपति-मण्डलमाननीयः।
एतच्चकार वरवीररसप्रधानं
काव्यं कविप्रवरमौलिविभूषणं सत्।।''

और तो और, अपने रामगीतगोविन्द में जयदेव ने एक गीत के द्वारा अपनी जन्मभूमि की वन्दना भी की है, जिसका प्रथम चरण है-

''जयति विदेहनगरमनुरूपम्।
दिशि दिशि राजमान-चामीकर
रचितविविधमणियूपम्।।ध्रु.।।'' ....आदि

हमारे जयदेव मिथिला के कर्माहा वंश की वत्सगोत्रीय विभूति थे।[51] इनके पिता म.म.मणिवर्द्धन, मणिक या माणिक से प्रसिद्ध थे। वैसे उनका नाम कहीं-कहीं मानू झा भी पाया जाता है, जो दो भाई थे मानू (मणिवर्द्धन) और भवे (भववर्द्धन)। कवि जयदेव के पितामह राजवर्द्धन प्रसिद्ध दिवाकर उपाध्याय, नव्यन्यायप्रवर्त्तक म.म.गङ्गेश के पौत्र और म.म.श्रीवत्स के पुत्र थे। जयदेव, अपने भाईयों में सब से कनिष्ठ थे, इनके दोनों बड़े भाई थे क्रमशः हृशीकेश (हरखू) और पृथुकेश (पुरखू)। इनके पिता मणिक उपाध्याय अपने ग्राम 'बेहट' को छोड़ 'बिट्ठो' आ बसे थे। अतः आपके वंशज इसी बिट्ठो गाँव (जिला-मधुबनी) में बसते हैं।

कामकेलिकला नामक एक और ग्रन्थ आप का प्राप्त होता है जिसमें पाँच सोपान हैं। इसकी पुष्पिका में आप लिखते हैं- ''इति मैथिलपण्डितमणि मणिवर्द्धनात्मजेन सकलकलाविशारदेव जयदेवकविना कामकेलिकलायां रतिसोपानम्'' तथा *''इति पण्डितमणिमाणिक्य-मणिकात्मजेन कविताकलाविशारदेन कविजयदेवपण्डितेन कामकेलिकलायां मन्मथसोपानम्''*। इससे जहाँ इनके पिता का नाम मणिवर्द्धन और मणिक ज्ञात होता है, वहीं मणिवर्द्धन कृत 'राघवानन्द' नाटक से इनके पितामह का नाम भी विदित होता है-

''.....तस्याभूत्तनुजः दिवाकरः इति ख्यातः परं शाब्दिकः, तस्माच्छ्रीमणिवर्द्धनोऽजनि सदानन्दप्रदो भूतले।''

कुछ लोग जहाँ अलङ्कारशतक और त्रिपुरसुन्दरीस्तोत्र के रचयिता को अभिन्न मानते हैं वहीं

कुछ लोगों ने दोनों को दो स्वीकार किया है[52]। कुछ लोगों के मत में अलङ्कार-शतककार जहाँ नैयायिक रुचिदत्त के पुत्र जयदेव की रचना है वहीं रामगीतगोविन्दकार ही त्रिपुरसुन्दरीस्तोत्र के रचयिता है। डा.कृष्णकुमार के मत में तो 'गङ्गाष्टपदी' और 'गङ्गास्तव' भी इन्हीं रामगीतगोविन्दकार की रचनाएँ हैं। परन्तु सत्यनारायण पाण्डेय ने इसे स्वीकार नहीं किया है। इनके मत में गङ्गाष्टपदीकार बाँकी सभी जयदेवों से भिन्न हैं, जिनकी केवल दो ही रचनाएँ हैं- गङ्गाष्टपदी और गङ्गास्तव। परन्तु मेरे अनुमान से त्रिपुरसुन्दरीस्तोत्र और गङ्गास्तव की शैली व पदविन्यास को देखते हुए लगता है ये तीनों स्तोत्र इसी एक जयदेव के रचित हैं, जिनकी चतुर्थ रचना 'रामगीतगोविन्द' और पञ्चम रचना 'कामकेलिकला' है।

म.म.जयदेवमिश्र

शास्त्रार्थमहारथी म.म.जयदेवमिश्र का नाम 19वीं 20 वीं श. के पण्डितों में अपरिचित नहीं हैं। इनके वैदुष्य का परिचय बस केवल इसी से लगाया जा सकता है कि देशविख्यात विद्वान् म.म.डा.सर गंगानाथ झा, पं.राज राजनारायण शास्त्री म.वैगुलाब झा, महापण्डित दामोदरमिश्र, सर्वतन्त्र-स्वतन्त्र पं.मार्कण्डेय मिश्र इन्हीं के शिष्य थे। इतना ही नहीं म.म. डा.उमेश मिश्र, जो आपके पुत्र भी थे-आप के छात्र भी रहे हैं। मिथिला में उन दिनों म.म.रज्जे मिश्र और म.म.हल्ली झा का खूब नाम था, दोनों अपने समय के मूर्द्धन्य वैयाकरण समझे जाते थे। यह गौरव की बात है कि आपने इन दोनों से विद्या अध्ययन किया था।

आप वाराणसी आने के बाद म.म. शिवकुमार शास्त्री से भी पढ़े थे, जब कि म.म. तात्या शास्त्री के श्रीचरणों में बैठकर भी आपने शास्त्रचर्च्चा की थी। इस तरह आपके चारों गुरु विश्वस्तर के सम्मानित आचार्य थे। ऐसे एक गुरु का पाना भी गौरव की बात है और आपने तो चार-चार गुरु पाया था।

आपका जन्म 1854 ई. में मधुबनी मण्डलान्तर्गत 'गजहड़ा' नामक गाँव में सोदरपुर रैयाम मूलक एक शाण्डिल्य गोत्रीय परिवार में हुआ था। आपके पिता भी व्याकरण के अच्छे पण्डित थे। सुनते हैं आपके अनुज पण्डित मधुसूदनमिश्र की तो शास्त्रार्थ में अबाध गति थी। इस तरह आपके पूरे परिवार पर सरस्वती की असीम कृपा थी।

आपने दो शादियाँ की थी, एक से म.म.डा.उमेश मिश्र और रमेश मिश्र हुए थे और दूसरी पत्नी से डा.श्रीकृष्ण मिश्र जो मिथिला विश्वविद्यालय दरभंगा के पूर्व आंग्लविद्याविभागाध्यक्ष और वि.वि. आचार्य हुए। 20वीं श. में मिथिला में दो परिवारों का अधिक नाम हुआ, वह भी सरस्वती को लेकर। इनमें एक था आपका परिवार और दूसरा आपके ही शिष्य डा.सर गंगानाथ झा का परिवार।

आप जितने बड़े विद्वान् थे उससे कहीं अधिक धार्मिक, सनातनी और आस्तिक। ज़ीवन के अन्तिम चरण में भी आपने ब्राह्ममुहूर्त्त में उठना, त्रिकाल सन्ध्याा करना, घण्टों नित्यकर्म पूजापाठ सम्पादित करना, सहस्र गायत्री जाप करना नहीं छोड़ा।

अनेक वर्षो तक वाराणसी में अध्यापन करते हुए 1975 विक्रमाब्द में आप महामना मालवीय जी के आग्रह पर हिन्दू विश्वविद्यालय में प्राच्यविद्या विभागाध्यक्ष के पद पर चले गये, जहाँ से आपकी ख्याति दिग्दिगन्त हो गयी।

इससे पहले आप मिथिलेश लक्ष्मीश्वरसिंह बहादुर के आग्रह परकाशी स्थित दरभंगा पाठशांला में व्याकरण का अध्यापन कर रहे थे, जहाँ पहले से ही म.म.सुधाकर द्विवेदी, म.म.शिवकुमार मिश्र, म.म. तात्याशास्त्री आदि अध्यापक नियुक्त थे। आप अपने विद्वत्ता और अध्यापन शैली के कारण तत्कालीन विद्वत्समाज में भी खूब चर्चित थे। कहते हैं-चतुर्दिक् प्रसिद्धि मिलने पर भी जो पण्डितों में पण्डित कहलाये वहीं असती पण्डित है- 'केचित्पण्डितपण्डितः'। सो आप सही मायने में पण्डित थे। तभी तो डा.सर गंगानाथ झा लिखते हैं-

'जयः कुले जयोऽभ्यासे जयः पण्डितमण्डले।

जयो मृत्यौ जयो मोक्षे जयदेवे सदा जयः।।'

आपकी दशाधिक रचनाओं में व्युत्पत्तिवाद की 'जया', परिभाषेन्दुशेखर की 'विजया' और शब्देन्दुशेखर पर आधारित 'शास्त्रार्थरत्नावली' अत्यधिक प्रसिद्धि पायी। शब्दखण्ड के तो आप असाधारण विद्वान् माने ही जाते थे, अन्य विषयों में आप अतुलनीय थे। नव्यन्यायशास्त्र का भी आपने गहन अध्ययन किया था, फलतः आप की परिष्कारपद्धति अनुपम थी। शास्त्रार्थ में तो आपकी ऐसी प्रतिभा, विद्वत्ता और तर्ककुशलता थी कि आप 'शास्त्रार्थ महारथी' से ही जाने जाते थे और यह रुचि आपको बचपन से ही थी। धर्मशास्त्र में आपकी प्रवीणता के द्योतक आपकी बनायी कई पद्धतियाँ हैं जिनमें वास्तुपद्धति, नीलवृषोत्सर्गपद्धति और तुलसीदासपद्धति कतई भुलायी नहीं जा सकती। जब कि आपके पुत्र डा.उमेश मिश्र ने अपने 'भारतीयदर्शन के इतिहास' में आपकी एक और रचना 'श्वेतकाकमैथुनशान्तिप्रकार' का भी उल्लेख किया है।

कुछ अन्य मैथिल जयदेव और पक्षधर

'न्यू कैटेलोगस् कैटोलोगरम्' में डा.के.कुंजनी राजा और डा.वी.राघवन् ने जिस 'जयदेव' को विषयतावाद का कर्त्ता माना है जिसे पं.बलदेव मिश्र ने 'कारकवाद' का प्रणेता कहा है, मेरे अनुसार दोनों अभिन्न ही हैं। उपलब्ध 'विषयतावाद' यद्यपि गदाधर भट्टाचार्य का है, किन्तु न्यू कैट.कैटो. में उद्धृत होने से उसके अस्तित्व को नकारा नहीं जा सकता। कारकवाद में जयदेव ने अपना नाम 'जयदेवोपाध्याय' लिखा है तथा अपने आप को 'विदेहभूजन्मा' तथा 'मिथिलाभूसुर' कहा है। अतः ये जयदेव मिश्रों से भिन्न थे इसमें कतई सन्देह नहीं। परन्तु शाण्डिल्यसूत्र पर भाष्य लिखने वाले 'जयदेव' मिश्रोपनामक थे, यह नितान्त स्मर्त्तव्य है। फिर भी उनके परिचय के अभाव में यह कहना कठिन है कि वे किस मूल -गोत्र के थे अथवा अन्य उद्धृत जयदेव मिश्रों से वे भिन्न थे अथवा अभिन्न।

हाँ, जातकपद्धति 'जयदेव' उपर्युक्त जयदेवों से भिन्न तो थे ही, बल्कि प्रबन्धगत अन्य जयदेवों से भी अभिन्न नहीं थे। इनका आस्पद ज्ञात नहीं और न ही कुल, गोत्र, ग्राम आदि के

सम्बन्ध में ही कुछ मालूम है। परन्तु के.कुंजनी राजा के अनुसार 'प्रश्ननिधि' नामक ग्रन्थ के कर्त्ता 'जयदेव' वटेश्वर के पुत्र थे, जब कि आफ्रेक्ट के अनुसार ये वीरेश्वर के पुत्र सिद्ध होते हैं। ये वीरेश्वर या वटेश्वर जिस किसी के भी पुत्र हों, पर उपर्युक्त 'जातकपद्धति' के रचयिता से अभिन्न हैं, ऐसा मेरा दृढ़ अनुमान है। वह भी इसलिए कि दोनों ही ग्रन्थ ज्योतिष-विषयक हैं, दोनों के कर्त्ता का नाम एक है और दोनों की पाण्डुलिपि का आधार भी मिथिला ही है।

इसी प्रकार 'विद्याकर साहस्रक' में जिस कवि 'पक्षधर मिश्र' की रचना पायी जाती है[53]। वे भी अन्य पक्षधर मिश्रों से भिन्न हैं।[54] इसका आधार है उन रचनाओं कों उपलब्ध पक्षधर की रचनाओं में अनुपलब्धता। परन्तु पक्षधर दैवज्ञ कौन हैं यह कह पाना कठिन है। ज्योतिष में पक्षधर दैवज्ञ की एक मात्र रचना 'शिशुबोध' पायी जाती है। इसकी लिपि मैथिली होने से और अन्यत्र (मिथिला से बाहर) इसकी प्रतिलिपि न मिलने से निश्चित होता है कि रचनाकार मैथिला ही रहा होगा। न जाने संगीतकल्पतरुकार 'पक्षधर' इन सब पक्षधरों से भिन्न हैं या अभिन्न, किन्तु मिथिला में बहुत सारे जयदेव और पक्षधर हुए हैं, यह सिद्ध है।

मैथिलेतर जयदेव

भारत के अन्य अर्थात् मिथिला से बाहर हुए जयदेव नामधारी विद्वानों की नामावली आफ्रेक्ट, वी.राघवन् एवं के.कुंजनी राजा ने प्रस्तुत किया है। जिसके आधार पर यहाँ मैंने उसे उद्धृत करना उचित समझा-

अब्दुल्लाचरित के रचयिता लक्ष्मीपति के पिता जयदेव ; आचारदीपकार गंगाविष्णु के पिता; चक्रोद्धारसारकार विनायक के पिता; नित्याचारप्रदीपकार नृसिंहवाजपेयिन् के चाचा और गुरु 'जयदेव' जो धराधर दैवज्ञ के पिता थे; 'छन्दःसुधा च्लिलहरी' के रचयिता जानी महापात्र के पिता जानी जयदेव जो नीलकण्ठ के पुत्र थे; रघुनन्दनकृत प्रायश्चित्ततत्त्व के आदर्शव्याख्याकार विष्णुराम सिद्धान्तवागीश के पिता एवं कवीन्द्र भट्टाचार्य के पुत्र जयदेव विद्यावागीश; बलभद्रशुक्ल के संरक्षक और नृसिंह दीक्षित के पुत्र।

कल्लोलभट्ट द्वारा शब्दलिङ्गार्थचन्द्रिका में उद्धृत जयदेव; प्रबन्धचिन्तामणि में वास्तुपाल द्वारा 'जयदेव पण्डित कवि' के रूप में चर्चित, त्रिलोचन्दाश द्वारा उद्धृत; नेमि तथा जनार्दन द्वारा उद्धृत जयदेव कवि निश्चय ही रचनाकार रहे होंगे। साथ ही इन चर्चित किंवा उद्धृत जयदेवों में यह भी सम्भव है कि किसी एक का उल्लेख अन्य विद्वान् ने भी कर दिया हो। अतः यह कहना कि ये जयदेव (चारों जयदेव) सब अलग-अलग हैं, प्रायः उचित नहीं है।

रचनाकार के रूप में जिन जयदेवों के नाम पाये जाते हैं, वे हैं- शिवेश्वरसूरि के शिष्य और भावनासन्धिप्रकरणकार जयदेवमुनि, महिम्नस्तोत्र-व्याख्याकार रामनाथसुत, 105 आर्याछन्दों में 'मुक्तमाला' लिखने वाले जयदेवकवि, अमृतमञ्जरीकार जयदेवपण्डित कवि, छन्दःशास्त्र अथवा जयदेव छन्दःकार जैन जयदेव, शिक्षासमुच्चयकार, हरिविजयकार, वैष्णवामृत नाटककार, वक्तव्यवृत्तिकार जयदेव चक्रवर्तिन्, कालीकल्पलतातन्त्रकार जयदेवतर्कालंकार, शृंगारमाधवीयचम्पूकार

कृष्णदास उपानामक जयदेव, रसकल्पद्रुम एवं रसामृत 14वीं श. के जयदेव कविराज और कातन्त्रपरिशिष्टप्रबोध में गोपीनाथ तर्काचार्यद्वारा एक वैयाकरण के रूप में उद्धृत जयदेव (प्रायः कातन्त्रव्याकरणकार)। इनके अतिरिक्त एक जयदेव की रचना अर्थात् कुछ पद्य पद्यवेणी में भी पाये जाते हैं, जब कि आयुर्वेद में 'क्वाथचिकित्सा' लिखनेवाले जयदेव लगता है 'ज्वरपराजय'कार और 'अश्ववैद्यक'कार जयदेवों से भिन्न नहीं है। परन्तु 'वैद्यामृत'कार जयदेव स्वामिन् ये हैं या नहीं- 'स्वामिन्' पद अतिरिक्त होने से कहा नहीं जा सकता । किन्तु हाँ, भोजदेव एवं रामादेवी के आत्मज जयदेव जहाँ गीतगोविन्द के कर्त्ता के रूप से सुप्रसिद्ध हैं, वहीं वे दशावतारस्तोत्र (गीतगोविन्दगत दशावतार से भिन्न) के रचयिता भी कहीं-कहीं माने गये हैं।

सन्दर्भ

1. मि.त.वि.पृ.122
2. वहीं, पृ.123
3. H.C.S.L. p-645
4. A History of Skt. literature, p. 165
5. सं.सा.का.इ.पृ.570
6. सं.सा.कोश पृ. 186
7. चन्द्रा.भू. पृ.5
8. ज.स्मा.ग्र.पृ.7
9. मिथिलांक पृ. 94
10. वहीं, पृ.5
11. सं.सा.कोश, पृ.41,186
12. अ.शा.का.इ., पृ.135
13. सं.का.शा.का.इ., पृ.182-84
14. मि.त.वि.पृ.122
15. का.प्र.वि.भू.पृ.7
16. A History of Skt. literature p. 165
17. स.सा.का.विशद् इ.पृ.252-253
18. सं.साहित्येतिहासः
19. साहित्ये सुकुमारवस्तुनि दृढ़न्यायग्रहग्रन्थिले।
    तर्के वा मयि संविधातरि समं लीलायते भारती।
20. प्र.रा.1.18
21. क. यथा प्रसन्नराघवे-रावणः कथय क्व तावत्कर्णान्तनिवेशनीय .....।

ख. यथा प्रसन्नराघवे-प्रत्यङ्कमङ्क....संविधानम्। (प्र.रा.के पद्यांक 19,33)

22. अपि मुदमुपयान्तो-प्र.रा 1/19, विनैवाम्भोवाहं -वहीं 1/33

का.शा.प. के पद्याङ्क 164,3520 से तुलनीय। तथा प्र.रा. के पद्य 2/22,7/6, 7/59 की शा.प.के पद्यांक 3557,3631 एवं 3626 से तुलना करें।

23. क. सं.साहित्येतिहासः- विश्वनाथशास्त्री

ख. सं.सा.का सरल सुबोध इति.-जितेन्द्रचन्द्र भारतीय, पृ.329

ग. अ.शा.काइ.- कृष्णकुमार

घ. सं.सा.का.विशद् इ.-डा.पुष्पा गुप्ता, पृ.252-253

ङ. सं.सा.का.इ.-डा.वचनदेव कुमार, पृ.154

च. सं.सा.क इ. आलो.इ., सत्यनारायण पाण्डेय,पृ.207

24. चन्द्रा.भू. पृ. 6 (डा.त्रिलोकी नाथ द्विवेदी)

25. सं.सा.का सरल इति. पृ.384

26. सं.सा.कोश.,पृ.186

27. चन्द्रा.भू. पृ.33 (डा.द्विवेदी)

28. वहीं, पृ.11 (गंगासागर राय)

29. सं.वा.का.बृ. इ. 9, पृ. 114

30. वहीं

31. वहीं, पंजीप्रबन्ध, HNNM.D.C. Bhatta. p.123

32. ज.स्माः ग्र., पृ.7 मिथिलांक, पृ.96

33. वहीं

34. संस्कृत-साकेत, पौष शु.2050 सं.

35. वहीं

36. सं.वा.का बृ.इ. पृ.114 HNNM.D.C. Bhatta. p.122

37. जिनके नाम से संस्कृत वि.वि.दरभंगा के पुस्तकालय में सुरक्षित हैं।

38. मि.त.वि.पृ. 127

39. का.प्र.विवरण, भूमिका-पृ.13

40. मि.त.वि. पृ.122-23

41. सं.वा.का.बृ.इ. 9 113

42. वहीं

43. मि.त.वि.पृ.108

44. सं.वा.का.बृ.इ.9 109, 115

45. मिथिलका इति.डा.उपेन्द्र ठाकुर, पृ. 207
46. रा.गी.गो. 1/3
47. रा.गी.गो.4/2-3, रा.च.मा.3/1
48. रा.गी.गो.भूमिका पृ. ८(प्रभातशास्त्री)
49. रा.च.मा. 1/34
50. रा.गी.गो, भू.पृ.7
51. पंजीप्रबन्ध
52. आफ्रेक्ट एवं के.कुंजनी राजा
53. पद्य 34,572
54. वि.सा. की भू. पृ.9

□□□

भारतीयदर्शनेषु मोक्षस्वरूपम्

सुकान्त कुमार सेनापतिः

(The paper deals with the nature of मोक्ष as acceptable in Indian philosophy. Our *śāstras* have fixed their goals to achieve four पुरुषार्थ-s, धर्म, अर्थ, काम and मोक्ष. Among these four पुरुषार्थ-s मोक्ष is considered as the best one. To attain मोक्ष, various schools of Indian philosophy have described different ways. The complete absence of sorrows is मोक्ष and to get that status one can take resort to any one of the ways prescribed by those schools, namely, *Sānkhya, Yyoga, Nyāya, Vaiśeṣika, vedānta* and *Mīmāṁsā*).

आत्मा वाऽरे द्रष्टव्यः श्रोतव्यो मन्तव्यो निदिध्यासितव्यः[1] इति आत्मनो वाऽरे दर्शनेन श्रवणेन मत्या विज्ञानेनेदं सर्वं विज्ञातं भवति इति महर्षियाज्ञवल्क्यस्यायमुपदेशः एव भारतीयदर्शनस्याधारभित्तिर्भवति। आत्मसाक्षात्कारः एव सर्वेषां प्राणभृतां चरममुद्देश्यम्। एतदेव सर्वेषां दर्शनानां प्रधानप्रतिपाद्यविषयः। यद्यपि मतिभेदात् एकमेव दर्शनम् अनेकधा व्यभजत् तथापि सर्वेषां गम्यं तु एकमेवेति नात्र विसंवादः। आत्मसाक्षात्कारस्य परमपुरुषार्थत्वात् तस्मिन्नेव बुद्धानां प्रवृत्तिः। एष एव आत्मसाक्षात्कारः मोक्ष इति, कैवल्यमिति, अपवर्ग इति, निर्वाणमिति, मुक्तिरिति, निःश्रेयसः इति च पदैः व्यपदिष्टः भारतीयदर्शनपरम्परायाम्।

अथ कोऽयं मोक्षः किञ्चास्य स्वरूपमिति प्रस्तूयते। भारतीयसंस्कृतवाङ्मये पवित्रतमायां श्रीमद्भगवद्गीतायां मोक्षस्य यत् साधनं प्रतिपादितं, तदस्ति भक्तिः, कर्म, ज्ञानं च। भक्तिकर्मभ्यां लभ्यः मोक्षः मुक्तिः इति उच्यते। ज्ञानाद् ऋते न मुक्तिः इति गीताचार्याणामाशयः। भगवान् वासुदेव एवं न्यगदत् यत्-

मय्येव मन आधत्स्वं मयि बुद्धिं निवेशय।

निवसिष्यसि मय्येव अत ऊर्ध्वं न संशयः[2] ।।इति।

नास्तिकदर्शनपरम्परायां तत्राद्यः चार्वाकः, तन्नये अर्थकामौ परमपुरुषार्थौ। मरणमेव मोक्षः। देहपाते सति दुःखोच्छेदः, दुःखोच्छेदे सति सुखम्। मुक्तिविषये एवमामनन्ति चार्वाकाः-

'देहस्य नाशो मुक्तिस्तु न मानान्मुक्तिरिष्यते'[3] ।

आर्हतमतानुसारेण जीवः निसर्गतः एव मुक्तः। तन्नये- 'प्रलीननिखिलोपाधेः क्षेत्रज्ञस्य समतोर्ध्वगतिः'[4] अविद्यावासनाजन्य- कर्मवरणेनैव तद्बन्धः। कर्मणामात्यन्तिकनाशे सति मुक्तिः। 'सम्यग्दर्शनज्ञानचरित्राणि मोक्षमार्गः'[5] 'तत्त्वार्थश्रद्धानां सम्यग्दर्शनम्'[6] सम्यग्दर्शनात् परं सम्यक् ज्ञानं, ततः मुक्तिः। एकविज्ञानेन सर्वविज्ञानं सर्वविज्ञानेन च एकविज्ञानं सम्यग्ज्ञानमित्युच्यते। ज्ञानावरणीयं, दर्शनावरणीयं, वेदनीयं, मोहनीयं चेति कर्मचतुष्टयं घातीयकर्म इति कथ्यते। सम्यग्दर्शनज्ञानचरित्रद्वारा एतेषां नाशः। ततः मोक्षः इति आर्हतराद्धान्तः।

बौद्धास्तु-

आरोग्या परमा लाभा सन्तुष्टिः परमं धनम्।

विस्साम परमा जाति निर्वाणं परमं सुखम्।। इति।

अविच्छिन्नप्रवाहरूपेण उत्पन्ननामरूपतृष्णादीन् वशीकृत्य प्रवाहगतेः सर्वथाविच्छेदः निर्वाणम् इत्युच्यते। दीपे प्रक्षिप्तस्य तैलस्य समाप्तेः परं यथा वर्तिका स्वयमेव निर्वापिता भवति तथैव कामभोगपुनर्जन्मादि-आस्रवानां नाशे सति निर्वाणप्राप्तिः स्वतः एव भवति। निर्वाणपदेन अत्र मृत्युः विवक्षितः किन्तु लोभमोहादितृष्णानां त्रैकालिकनाशपुरःसरम् अनन्तशान्तेः अवाप्तिः इति। ऋते ज्ञानान्न मुक्तिरिति भगवतो बुद्धस्यापि अभिमतम्-

सांख्यास्तु-

संख्यां प्रकुर्वते चैव प्रकृतिं च प्रचक्षते।

तत्त्वानि च चतुर्विंशत् तेन सांख्या प्रकीर्तितम्।

इति महाभारतोक्तिमनुसृत्य सांख्यस्य प्रथितिः। सांख्यनये चतुर्विंशतितत्त्वानां सम्यक् ज्ञानेन ापवर्गः। अत एव उच्यते-

चतुर्विंशतितत्त्वज्ञो यत्र तत्राश्रमे वसन्।

जटी मुण्डी शिखी चापि मुच्यते नात्र संशयः।। इति।।

प्रकृतिपुरुषयोर्वियोगः मोक्ष इति सांख्यप्रक्रिया। आध्यात्मिकाधिभौतिकाधिदैविकदुःखेभ्यः पुरुषस्य विमुक्तिः दर्शनस्यास्य परममुद्देश्यम्। पुरुष इह पुष्करपलाशवत् निर्लेपः असङ्ग अविक्रियश्च। पुरुषस्य विमोक्षनिमित्तं प्रकृतिः निःस्वार्थभावनया सततं स्वतः प्रयतते। तदुक्तम् ईश्वरकृष्णेन-

वत्सविवृद्धिनिमित्तं क्षीरस्य या प्रवृत्तिरज्ञस्य।

पुरुषविमोक्षनिमित्तं तथा प्रवृत्तिः प्रधानस्य।[7] इति।।

किञ्च-

प्रकृतेः सुकुमारतरं न किञ्चिदस्तीति मे मतिर्भवति।

या दृष्टाऽस्मीति पुनर्न दर्शनमुपैति पुरुषस्य।।[8] इति

अत्र न नटीवत् प्रवृत्तिः प्रकृतेः, किन्तु कुलवधूवत्। यथा हि असूर्यम्पश्या राजदाराः प्रमादाद्धि गलितशिरोऽञ्चलाश्चेदालोकिताः परपुरुषेण तदाऽमी तथा प्रयतन्ते यथैताःसप्रमादादपि पुरुषान्तराणि पुनर्न पश्येयुः एवं प्रकृतिरपि विवेकेन दृष्टाऽपि न पुनः कश्चिदेनां पश्येत्। एतदेव प्रकृतिपुरुषयोर्वियोगोनाम। किं च क्लेशकर्मविपाकादिसलिलावसिक्तायां बुद्धिभूमावेव कर्मबीजाङ्कुरप्रसव इति। पुरुषःता तदवस्थितः चक्रभ्रमविद्धृतशरीरः जीवन्मुक्तः सन् परिभ्रमति संसारचक्रे। सति शरीरोच्छेदे स विवेकमुक्तो भवति। एवं सांख्याभिप्रायेण जीवन्मुक्तिः विदेहमुक्तिः इति द्विविधा मुक्तिः वर्णिता अस्ति।

योगिनः एवमामनन्ति, पुरुषार्थशून्यानां गुणानां प्रतिप्रसवः कैवल्यं स्वरूपप्रतिष्ठा, चित्तिशक्तिरिति वा। कैवल्यं नाम केवलं तस्य, तत् पदमिह पुरुषपरम् इति। भोगापवर्गप्राप्तेः परं बुद्धिमनसोः स्वकारणे लयःपूर्वकं चैतन्यस्य स्वरूपावस्थितिः। आचार्यपतञ्जलिमतेन कैवल्यशब्दः न मोक्षस्य साक्षादनुकृतिः न वा अपवर्गस्य किन्तु आत्मनः स्वरूपावस्थितिरेव। कैवल्यशब्दस्य एतादृशार्थस्वीकारे दुःखात्यन्तिकनिवृत्तिः स्वतः सिद्ध्यति। कैवल्यं न जडरूपं किन्तु प्रकाशरूपम्।

'षोडशपदार्थानां तत्त्वज्ञानान्निःश्रेयसाधिगमः[9]' एव न्यायशास्त्रस्य परमं प्रयोजनम्। न्यायदर्शने मोक्षः निःश्रेयसपदेन, अपवर्गपदेन च प्रथितः। अपवर्गस्योपायं वर्णयता आचार्येण एवं सूत्रितं- 'दुःख-जन्म-प्रवृत्ति-दोषमिथ्याज्ञानानामुत्तरोत्तरापाये तदन्तरापायादपवर्गः'[10] इति। चरमध्वंसपूर्वकं परमानन्दोपभोगः अपवर्गः। दुःखानि एतन्नये एकविंशतिः। तद्यथा-

1. शरीरम्	1	2. इन्द्रियदोषा	6
3. विषयदोषाः	6	4. प्रत्यक्षदोषाः	6
5. मुखम्	1	6. दुःखम्	1

एवम् एकविंशतिदुःखानामात्यन्तिकनिवृत्तिः मोक्षः। स च परापरभेदेन द्विविधः। तत्त्वज्ञानेन निरस्तसमस्तकल्मषपूर्वकं या मुक्तिः सा अपरा इति कथ्यते। विविधयोनिसम्प्राप्त्यनन्तरं या अवस्था लभ्यते सा परा इति निगद्यते।

द्रव्यगुणकर्मसामान्यविशेषसमवायानां पदार्थानां साधर्म्यवैधर्म्याभ्यां तत्त्वज्ञानान्निःश्रेयसाधिगमः।[11] षट्पदार्थज्ञानसचिवात्मतत्त्वज्ञानस्य हि फलस्वरूपया मिथ्याज्ञाननिवृत्त्या त्रिविधदुःखनिवृत्तौ ब्रह्मसाक्षात्कारात् शाश्वतसुखावाप्तिः मोक्षः समुपलभ्यते इति वैशेषिकनिष्कर्षः।

मीमांसानये प्रपञ्चसम्बन्धविलयः मोक्षः। सम्बन्धश्च त्रिविधः। शरीरजः, इन्द्रियजः, भोग्यपदार्थजश्च। एवमेवोच्यते शास्त्रदीपिकायाम्- 'त्रिधा हि प्रपञ्चः पुरुषं बध्नाति। भोगायतनं शरीरं, भोगसाधनानि इन्द्रियाणि, भोग्याः शब्दादयो विषयाः, भोगः सुखदुःखविषया- परोक्षानुभवः, तदस्य त्रिविधस्यापि बन्धस्य आत्यन्तिकविलयः मोक्षः[12]' सम्बन्धविलय एव मोक्ष इति वास्तववादिनः, नियोगसिद्धिरेव मोक्षः इति प्राभाकराः, कर्त्तव्यमात्रबुद्ध्यानुष्ठीयमानानां कर्मणां फलमेव मोक्षः इति तन्निष्कर्षः। आत्मज्ञानपुरःसरं विहितकर्मानुष्ठानेन प्रपन्ने सति धर्माधर्मविलये यो देहेन्द्रियादिसम्बन्धस्य अत्यन्तसमुच्छेदः स एव मोक्षः। मोक्षः न कर्ममात्रेण लभ्यः किन्तु ज्ञानसचिवकर्मणैव इति मीमांसकानामभ्युपगमः।

रामानुजीया पुनः भगवतः परमेश्वरस्यानुग्रहात् जीवः संसार-जालकाद्विमुच्यते। मुक्तिं प्रति कर्मसचिव-भगवदनुग्रहः हेतुः। मुक्तिप्रक्रिया च इत्थम्-

वेदविहितकर्मानुष्ठानात् चित्तशुद्धिः, चित्तशुद्धौ सत्यां ब्रह्मजिज्ञासा, ब्रह्मजिज्ञासायां भक्त्युदयः, भक्त्युदयात् ब्रह्मप्राप्तिः इति। एषा मुक्तिः उभयपरिकर्मितस्वान्तस्य एकान्तिकात्यन्तिकभक्तियोगलभ्या। ज्ञानकर्मसमुच्चयात् मुक्तिरिति एतेषामाशयः। भगवच्चरणशरणमेव सर्वात्मना तदनुग्रहोपदबलकः[13] सन्दर्भेऽस्मिन् भगवतो यमुनाचार्यस्य वचनमिदं -

न धर्मनिष्ठोऽस्मि न चात्मवेदा न भक्तिमांस्त्वच्चरणारविन्दे।

अकिञ्चनो नान्यगतिः शरण्यं त्वत्पादमूलं शरणं प्रपद्ये ।। इति।।

ब्रह्मसाम्यमेवाभिनन्दन्ति इमे साम्प्रदायिकाः न ब्रह्मभूयस्त्वम्, मुक्ते जीवे यद्यपि सर्वज्ञत्वं सर्वसङ्कल्पत्वं च अस्ति तथापि सर्वकतृत्वं नास्ति। सर्वकतृत्वं तु केवलमीश्वरस्यैव। तथा चोक्तं सर्वदर्शनसंग्रहे-

एवं गुणाः समानाः स्युर्मुक्तानामीश्वरस्य च।

सर्वकर्तृत्वमेवैकं तेभ्यो देवे विशिष्यते ।। इति।।

जीवब्रह्मणोरैक्यं नाभीष्टमस्मिन्मते। जीवः नित्यः स्वतन्त्रसत्तावान्, तस्मात् जीवात्मनः मुक्तौ ब्रह्मसारूप्यमुच्यते। निरञ्जनपरं साम्यमुपैति'' इत्यादिश्रुतयोऽपि साम्यमुपदिशन्ति न तद्रूपताम्-

एवं संसृतिचक्रस्थे मृग्यमाणे स्वकर्मभिः।

जीवे दुःखाकुले विष्णोः कृपा काऽप्युपजायते।। (अहि-संहिता)

अपि च 'स्वेन रूपेणाभिसम्पद्यन्ते[14]' स्वेन विशुद्धेनात्मरूपेणाभिसम्पद्यते इति निष्कर्षः। माध्वमते भगवदनुग्रहात् मुक्तिः। स च अनुग्रहः परमभक्तिलभ्यः। परमा भक्तिः ज्ञानान्तरसम्भवा, तदेवंक्रमेण ज्ञानोदयः, ततः परमभक्तेः समुत्पत्तिः, ततः ब्रह्मानुग्रहः, ततः मोक्ष इति विवेकः। स च मोक्षः चतुर्विधः-सालोक्यम्, सामीप्यम्, सारूप्यम् सायुज्यं च। ब्रह्मज्ञानान्तरं ध्यानेन मोक्षः सुलभ इति श्रुतिः ब्रवीति- 'ज्ञानप्रसादेन विशुद्धसत्त्वस्ततस्तु तं पश्येत् निष्कलं ध्यायमानः[15]' इति, अन्यच्च 'हृदयस्थोऽम्[16]' इत्येवं ध्यानेन ब्रह्मप्राप्तिः सम्भवतीति अभिप्रयन्ति माध्वाः।

परमपुरुषार्थत्वेनाभ्युपगतमोक्षः अद्वैतिनां नये ज्ञानैकसाध्यः। 'ज्ञानादेव तु कैवल्यम्' इति वचनात्। मोक्षस्य स्वरूपं वर्णतया भगवता शङ्कराचार्येणैवमभिहितं यत् 'फलं च मोक्षोऽविद्या निवृर्त्तिवा[17]' 'अविद्यास्तमयो मोक्षः[18]' इति लघुचन्द्रिकाकाराः। 'अविद्यासंसृतेर्बीजं तन्नाशे मुक्तिरात्मनः[19]' इति नैष्कर्म्यसिद्धिकाराः, मोक्षः नाम ज्ञानस्योदयः अज्ञानस्य नाशश्च। जीवस्य स्वस्वरूपावस्थितिरेव मोक्षः। तदिदं द्रढयतीयं श्रुतिः 'स्वेन रूपेणाभिनिष्पद्यते[20]'इति। श्रीशङ्करभगवत्पादैः अशरीरत्वमेव मोक्ष इति वर्णितम्। तद्यथा- 'इदं तु पारमार्थिकं कूटस्थनित्यं व्योमवत्सर्वव्यापिसर्वविक्रिरहितं नित्यतृप्तं निरवयं स्वयं ज्योतिः स्वभावम्। यत्र धर्माधर्मौ सहकार्येण कालत्रयं च नोपावर्तेते तदेतदशरीरत्वम्[21]' इति।

ब्रह्मसाक्षात्काररूपा ब्रह्मप्राप्तिः मोक्षः इति वेदान्तपरिभाषाकाराः, यावत्पर्यन्तं जीवः मायायाः शक्तिद्वयेन सम्पृक्तः सन् आत्मानं संसारी इति अनुभवति तावत् संसारचक्रे भ्रमन् तिष्ठति। यदा जीवः श्रवणमननादिभिः साधनैः उत्तमामवस्थां प्राप्य स्व स्वरूपं वेत्ति तदा सः मुक्तः इति कथ्यते। एवं च अद्वैतिनां नये मोक्षः न साध्यः किन्तु सिद्ध एवेति अवधार्यते। कण्ठे चामिकरन्यायेन विद्यमानस्यैव उपलब्धिः न तु पूर्वमविद्यमानम् उपलब्धम् इति। यथा कस्याश्चित् ग्रीवायां सुवर्णहारः विद्यते परं सा भ्रमकारणात् तं हारम् इतस्ततः अन्विषन्ती महान्तं खेदं प्रकटयति ततः केनचित् आप्तेन तव कण्ठे हारः इति स्मारिते सति हारः लब्ध इति विलक्षणमानन्दमनुभवति सा। तद्वत् जीवः मायाशक्तिभ्यां संस्पृष्टः सन् आत्मनः नैजं रूपं विस्मृत्य आत्मानम् अनात्मत्वेन अनुभवति। ततः समीचीनं गुरुमुपगम्य उपदेशं च आप्य ज्ञानं लभते। ततश्च सः 'अहं ब्रह्मास्मी'त्याकारकं स्वरूपम् अनुभवति।

अद्वैतनये मुक्तिः द्विविधा। जीवन्मुक्तिः विदेहमुक्तिश्च। सशरीरः जीवः ब्रह्मज्ञानमाप्य यां मुक्तिं लभते सा जीवन्मुक्तिः। प्रारब्धकर्मणः फलभोगानन्तरं देहपातसहिता या मुक्तिः सा विदेहमुक्तिः इति व्यवस्था। जीवन्मुक्तितत्त्वस्याङ्गीकारेण अद्वैतवेदान्तिनः भारतीयदार्शनिकपरस्परायां महान्तं स्थानं लेभिरे इति नात्र सन्देहदोहः। जीवन्मुक्तः नाम- 'तत्त्वज्ञानेन अविद्यानिवृत्तावपि अनुवृत्तदेहादि-प्रतिभासपुरुषविशेषः[22]' इति।

किं च तत्त्वज्ञानेनाविद्यानिवृत्तावपि क्षालिते लशूनभाण्डे तत् संस्कारस्यानुवृत्तिः यथा तद्वत् अविद्यासंस्कारानुवृत्तौ देहादीनां प्रतिभानम् अविरुद्धमेव। यथा वा निवृत्तसर्पभ्रमस्यापि पुरुषस्य सर्पानुभवसंस्कारात् भयकम्पनादिकमनुवर्तते तद्वत् इहापि। अपि च सति शरीरे तस्मिन् प्रापञ्चिकार्थक्रियाकारित्वं न जातु सम्भवति दग्धपटवत्।

*जीवन्मुक्तस्य स्वरूपं शास्त्रेषु एवं वर्ण्यते--**जीवन्मुक्तस्य स्वरूपं शास्त्रेषु एवं वर्ण्यते-*

'तस्यैवम् अकामयमानस्य कर्माभावे गमनकारणभावात् प्राणावागादयो नोत्क्रामन्ति देहात्, स च विद्वान् आप्तकामः आप्तकामतया इहैव ब्रह्मभूतः[23]' इति, ततश्च तद् यथाऽहिनिर्ल्वयनीबल्मीके मृता प्रत्यस्ता शयीतैवमेवेदं शरीरं शेते। अथायमशरीरोऽमृतः प्राणो ब्रह्मैव तेज एव[24]' इति। श्रीमद्भगवद्गीतायाम् आह भगवान् गीताचार्यः-

दुःखेष्वनुद्विग्नमनाःसुखेषु विगतस्पृहः।

वीतरागः भयक्रोधः स्थितधीर्मुनिरुच्यते[25] ।। इति ।

श्रीशङ्करभगवत्पादाः जीवन्मुक्तविषये स्वीयग्रन्थे तत्र तत्र एवं वर्णयामासुः। तद्यथा ब्रह्मसूत्रशाङ्करभाष्ये -'न देशकालनिमित्तमपि संकीर्तयति[26]' इति 'आश्रिते च तस्मिन् कुलालचक्रवत् प्रवृत्तवेगस्यान्तराले प्रतिबन्धासम्भवात् भवति वेगक्षयप्रतिपालनम्। बाधितमपि तु मिथ्याज्ञानं द्विचन्द्रज्ञानवत् संस्कारवशात् कञ्चित्कालमनुवर्तते[27]' इति।

जीवन्मुक्तस्य लक्षणं मुण्डकोपनिषदि एवं वर्ण्यते -

भिद्यते हृदयग्रन्थिश्छिद्यन्ते सर्वसंशयाः।

क्षीयन्ते चास्य कर्माणि तस्मिन्दृष्टे परावरे।।[28] इति।

यथा त्यक्तस्य बाणस्य गतिसमाप्तेः परं स्थगिता भवति तथैव प्रारब्धकर्मणां क्षयः उपभोगेन शाम्यति इति। अतः सति शरीरे जीवन्मुक्तिः न विरुध्यते। सशरीरस्यापि जीवन्मुक्तस्य व्यवहारादिकं मिथ्येति स्मारयति इयं स्मृतिः-

स्थितप्रज्ञस्य का भाषा समाधिस्थस्य केशवः।

स्थितधीः किं प्रभाषेत किमासीत ब्रजेत किम्।।[29]*इति।।*

वर्तमानेऽपि देहेऽस्मिन्च्छायावदनुवर्तिनि।

अहंता ममता भावो जीवन्मुक्तस्य लक्षणम्।।इति।।

अत्यन्तकामुकस्यापि वृत्तिः कुण्डित मातरि।

तथैव ब्रह्मणि ज्ञाते पूर्णानन्दे मनीषिणः[30]*।। इति*

वेदान्तसिद्धान्तनिरुक्तिरेषा ब्रह्मैव जीवः सकलं जगच्च।

अखण्डोपस्थितिरेव मोक्षः ब्रह्माद्वितीयं श्रुतयः प्रमाणम्[31] *।।*

एवञ्च श्रुतिस्मृतिशास्त्रप्रसिद्धं जीवन्मुक्तिस्वरूपम् अद्वैतवेदान्ते निरूपितम्। आस्तां तावत् शास्त्रमर्यादया कियन्तोऽपि क्लेशाः किन्तु जीवन्मुक्त्यङ्गीकारे वेदान्तेषु पुरुषाणां प्रवृत्तिः सोत्साहः, आत्मनिर्भरश्च उपजायते। विदेहमुक्तिः जीवन्मुक्तावस्थानन्तरकाले समायाति।

जीवन्मुक्तस्य प्रारब्धकर्मक्षयानन्तरं तस्य शरीरपातः जायते। सैवावस्था विदेहमुक्तिः इति नेगद्यते। तदुक्तम्-

जीवन्मुक्तपदं त्यक्त्वा स्वदेहे कालसात्कृते।

विशत्यदेहमुक्तत्वं पवनोऽस्पन्दतामिव।।[32]

इयमवस्था पवनस्य स्पन्दनरहिता अवस्था इव भवति। परमं शान्तमचलं भवति। तस्यामवस्थायां जीवस्य स्थितिः ब्रह्मभूतः, प्रशान्तात्मा, ब्रह्मानन्दमयः, स्वच्छरूपो, महामौनी सुखरूपं च भवति। विदेहमुक्तिं वर्णयन् सदानन्दः एवमाह- 'किं बहुना देहयात्रामात्रार्थमिच्छानिच्छापरेच्छा-प्रापितानि सुखदुःखलक्षणान्यारब्धफलान्यनुभवन्नन्तःकरणभासादीनागमवभासकः संस्तदावसाने प्रत्यगानन्दप्राणलीने सत्यज्ञानतत्कार्यसंस्काराणामपि विनाशात् परमकैवल्यमानन्दैकरसमखिलभेद-प्रतिभासरहितमखण्डब्रह्मावतिष्ठते[33]'। तस्य प्राणा उत्क्रामन्ति [34] अत्रैव समवलीयन्ते [35] 'विमुक्तश्च विमुच्यते[36]' इत्यादि श्रुतेः।

एवं परमपुरुषार्थमोक्षः श्रुति-स्मृति-तर्केण निरूपितः। मोक्षं प्रति ज्ञानमेव प्रधानम् इति सर्वैः दार्शनिकैः अधिगतम्। मोक्षस्वरूपनिरुपणप्रकारे स्यात् कामं परस्परमतभेदः गम्यं तु एकमेवेत्यलमतिविस्तरेण।

सन्दर्भाः -

1. बृ.उ.2-4-5
2. भ.गी.-12-8
3. स.द.सं. (पृ.-3) आनन्दाश्रममुद्रितम्
4. सर्वलक्षणसंग्रहः (पृ.105) भारतभारती
5. तत्त्वार्थसूत्रम्- 111
6. तत्त्वार्थसूत्रम्- 112
7. सां.का.-57
8. सां.का.-61
9. न्यायसूत्रम्।-1-1-2
10. न्यायसूत्रम्-1-1-2
11. वैशेषिकसूत्रम् 1-1-4
12. शास्त्रदीपिका
13. एवं संसृतिचक्रस्थे मृग्यमाणे स्वकर्मभिः।
    जीवे दुःखाकुले विष्णोः कृपा काऽप्युपजायते।। (अहि-संहिता)
14. छा.उ. - 8-12
15. मु.उ. 3-8
16. छा.उ 2-2-6
17. बृ.उ.शा.भा.-1-4-17
18. अद्वैतसिद्धिः (लघुचन्द्रिका) पृ.-2
19. नैष्कर्म्यसिद्धिः 1-7
20. छान्दोग्योपनिषद् 8-12-1-13
21. ब्रह्मसूत्र, शा.भा.- 1-1-4
22. सिद्धान्तलेशसंग्रहः (जीवन्मुक्तस्वरूपविचारः)
23. बृ.उ.शा.भा. 4-4-6
24. बृ.उ.शा. भा. 4-4-7
25. भ.गी. 2-56
26. ब्रह्मसूत्रम् शा.भा. 3-4-51
27. ब्र.सू.शा.भा. 4.1.15
28. मु.उ. 2-2-8
29. भ.गी.2-54

30. वि.चू. 445
31. वि.चू. 479
32. मुक्तिकोपनिषद् 2-76
33. वे.सार. खण्ड: 38
34. बृ.उ. 4-4-6
35. बृ.उ.3-2-11
36. कठ.उ. 2-2-1

□□□

Friendship as an Epitome of Moral Binding: Analysis of the Views of the Indian Sanskrit Text, the *Pañcatantra*[*1]

[*2]Govinda Chandra Rath

(भारते विज्ञानं शास्त्रमिति कथ्यते। नीतिगतं यद् विज्ञानं तत् नीतिशास्त्रमिति नाम्ना प्रसिद्ध्यति। यः कोऽपि सामाजिकः सम्बन्धः नीत्याधृतो भवेदिति कश्चन नियमः अस्माकं परम्परायाः। मैत्रीसम्बन्धस्तु अनैतिको भवितुं नार्हति। स्वोद्देश्यं साधयितुं स्वार्थक्रेन्द्रिता मैत्री चिरं न जीवति। अस्मिन् शोधपत्रे नैतिकबन्धने मैत्र्याः भूमिका रेखाङ्किता वर्तते। संस्कृतवाङ्मये विशिष्य पञ्चतन्त्रे मैत्र्याः कीदृशं स्वरूपं वर्तते इति निरूपयति अयं शोधलेखः। नीत्याधृता मैत्री तथा अनीत्याधृता मैत्री चेत्युभय-विधं स्वरूपं वर्णितमस्ति पञ्चतन्त्रे इति प्रतिपादयति निबन्धकारः।)

Introduction

The present paper will focus on the traditional sources of friendship in India as mentioned in the Sanskrit text, the *Pañchatantra*. Prior to discuss about the details of friendship, it will be worthy effort to delineate about the objective, contents, period of origin and the journey of this work from India to other parts of the globe in the form of translation. This will provide us an understanding about how this text has acquired a broad base in enriching its contents by further addition and received the higher acclamation by the people of wider society.

The title *Pañchatantra* consists of two syllables; *pañcha* means five and *tantra* is believed to mean to chapter, section, volume or book. It is argued that *tantra* too means to 'trick, specimen of sharp conduct or didactic or authoritative treatise' [A.B. Keith, A History of Sanskrit Literature, Oxford: Clarendon Press, 1928, p. 243]. In this sense, *tantra* is a strategy or pedagogy of inculcating *'nīti'* – 'policy' or 'political science', wise conduct and practical knowledge to deal in life.

It (also spelled *Pañcatantra or Pañca-tantra*) consists of five books of animal fables and magic tales (some 87 stories in all). They were borrowed

primarily from oral Indian folklore reached to the present stage through a long journey in the Indian soil. They were not produced in a single time and from a single source. They were told, retold, translated into medieval and modern vernaculars and again came to Sanskrit. From the source of Sanskrit, they travelled to the folk medium in a changing form. The date of the original *Pañcatantra* is definitely before 500 AD because it got translated to *Pahlavi*, a middle Iranian language in sixth century. It must be written in later period of the *Kauṭiliya Arthaśāstra* since it consistently quote the *Arthaśāstra*. Edgerton guessed the period of *Arthaśāstra* is between BC 100 and AD 500. [Edgerton, Franklin, The *Pañchatantra* (translated from the Sanskrit), London: George Allen and Unwin Ltd, 1965, p.11.]

Hertel mentions the *Tantrākhyāyikā* as the old name of the *Pañcatantra* of which native land of creation is probably in Kashmir. In the beginning, in the stanza number two, the author Vishnu Sharma reveres to six authors got popularity by his time. One of them is *Chāṇakya*, the author of *Arthaśāstra* otherwise known as Kauṭilya or Viṣṇugupta was the prime-minister of the first king of the Mauryan dynasty, king Chandragupta of Pataliputra. Megasthenes was ambassador to his court. On the basis of this reference, Hertel underlines the earliest time-limit of the *Tantrākhyāyikā* is about 300 B.C. . [Editor's note in Johannes Hertel's The *Pañchtantra*: A Collection of Ancient Hindu Tales, The Harvard Oriental Series; Cambridge; The Harvard University Press, 1915, p.x.]

The *Pañcatantra* found its way to Europe through oral folklore channels by way of Persian and Arabic translations. It substantially influenced medieval writers of fables. In 570 AD, the Pahlavi version got translated into Arabic under the title *Kalilah* and *Dimnah*, the distortion of Sanskrit name *Karataka* and *Damanaka*, which were the name of two jackals mentioned in the first book of the original *Pañcatantra*. From the Arabic, it translated into Greek in eleventh century, from Greek into Italian, Latin, Old Spanish and Hebrew between twelfth and thirteenth century and to German in eighteenth century. It appeared in English in the reign of Queen Elizabeth I in sixteenth century.

Hertel's work in Germany has recorded that there are over two hundred different versions known to exist in more than fifty languages; and about three-fourths of these languages are non- Indian languages. The *Pañcatantra* reached Europe as early as the eleventh century and before 1600 it already found the place in Greek, Latin, Spanish, Italian, German, English, Old Salvonic, Czech and other Slavonic languages. Its geographical range has extended from Java

to Iceland. [Hertel, Johannes, Das pancatanatra, seine Geschichte und seine Verbreitung; Leipzig and Berlin, 1914.]

According to Winternitz, the *Pañcatantra* became popular in the western world much before the Bhagavad Gita. The Bhagavad Gītā may be widely known in India since a long time but it was not familiar in western world before late eighteenth century. He emphatically states that except the Bible no other book than the *Pañcatantra* has so extensive circulation in the world. [Winternitz, Moriz, Deutsche Literaturzeitung, 31 (1910) 2693]

The original stories were written in the Sanskrit prose by the author Pandit Viṣṇu Śarma, It begins by saying that the King Amaraśakti of Mahilaropya in South India had three mischievous sons, namely Bahusakti, Ugrasakti and Anantshakti. All three sons were absolutely stupid and uninterested. Seeing them absolutely disinterested and indifferent to education the king called upon the ministers and said, "As you know that my three sons are absolutely disinterested towards knowledge and lack common sense and understanding, looking at them I can't even enjoy this big empire and its happiness." Realizing the grave of king's concern, one of them, Pandit Vishnu Sharma assured him to teach and make his sons disciplined within six months. The king put them in his charge, who taught them all about politics, administration and morals through a series of stories or fables. The *Pañchatantra* got the shape out of these stories. These stories are fables based mostly on animals which always end with a moral. The animals portray a constant character, e.g. the lion is always strong, the fox is always cunning etc. These stories illuminating the qualities of human nature are as relevant today in the space age, as it was written centuries ago.

It is a *'nīti śāastra'* or textbook of *'nīti'* - 'wise conduct of life'. Paṇḍit Viṣṇu Śarma adopted five strategies to educate the sons of the king. Each strategy is designated as one tantra. Hertel refers *tantra* as 'case-of-good sense' or *'Klugheitsfall'* and the *Pañcatantra* is regarded as the collection of 'the five cases- of-good-senses'. [Editor's note in Johannes Hertel's The Panchtantra: A Collection of Ancient Hindu Tales, The Harvard Oriental Series; Cambridge; The Harvard University Press, 1915, p.ix.] Thus there are five *tantras* or volume consisting of these stories. The first *tantra* is about differences between friends, Estrangement of Friends (Mitrabheda). It begins with a story of two friends (lion and a bullock). A greedy jackal creates differences between them by employing evil means. All the other stories of this part are interrelated and follow in a sequential manner. The second tantra is about union with friends, Winning of Friends *(Mitrasamprāptiḥ)*. The second tantra begins with a story Citragrīva- the dove king and Hiraṇyaka- the mouse. The intelligent mouse

helps Citragrīva in releasing himself along with the other doves from the net of a fowler. This section sheds light on the importance of friendship. The third *tantra* stresses on the importance of being aware of a friend, who was formerly an enemy. Friendship of former enemy is untrustworthy, Of Crows and Owls (*Kākolukiyam*). The fourth tantra specifies the importance of a man's presence of mind during emergencies, Loss of Gains (*Labdhapraṇāṣam*). Here it is told how monkey and crocodile were good friends but the wife of crocodile wanted to eat the heart of the monkey. Finally the monkey saved him from the crocodile resulting the loss of frienship. The fifth tantra explains the importance of discriminative intelligence in accomplishment of one's task, Rash Deeds (*Aparikṣitakārakam*). Here the frame story is that a barber killed the group of Jain saints with false expectation of getting gold what he could not get. He was rather crushed to death by the king's court for his crime. It is stressed here that no one should begin any work without understanding cause and effects of work. Here the frame story is not properly followed up and the theme of the sub stories hardly talks about kingship, war and statecraft.

The present paper will elucidate about the moral binding in friendship as prevailed in day he day social U.G.C. The discussion will move around the examples and its implications in term of time and space.

Friendship as a Concept

Who are friends? A character in the *Pañcatantra* defines a person as friend who stays in the time of prosperity, sufferings, invasion, natural calamity like drought, king's court and in cremation ground[1]. Out of these six items, if we will look into its nature, the first four items refer to the notion of time and the last two stands for place of conceptualizing friendship. Besides time and place, there is need of adding a context as the prerequisite of conceptualizing friendship. I, therefore, like to frame the present paper around time, place and context with the help of evidences given in the *Pañcatantra*.

It is important to mention here that the uses of word and its meaning in one Sanskrit text find a consistent link with the same uses made in the previous texts. One should take this continuity into account at the time of interpreting the present text. I will examine the word and its meaning of friendship as used in the *Pañcatantra* with the same uses made in most ancient source of the Hindu, the Veda and the later source, the *Amarakośa*. It will provide an etymological analysis of the words.

The term *mitra* in Sanskrit is used in the *Pañcatantra* for friend. In *Ṛigveda*, *Mitrā* is used as the patron divinity of honesty, friendship, contracts and meetings. In the Vedic hymns, *Mitra* is often invoked together with *Varuṇa*,

as *Mitrā-Varuṇa*[2]. *Varuṇa* is presented as lord of the cosmic rhythm of the celestial spheres, while *Mitra* brings forth the light at dawn, which was covered by *Varuṇa*. *Mitra* together with *Varuṇa* is regarded as the chief of the *Āditya*, a group of solar deity. They are the supreme keepers of order and gods of the law. Where *Mitrā* is mentioned without *Varuṇa* (RV 3.59) *Mitra* is regarded as a god of order and stability and as a giver of laws, the sustainer of mankind and of all gods. In the *Nirukta*, the source of *Vedic* words with its etymology cites *mitra* as a wind that sprinkle water on the earth and its vegetation and make it pleasant. *Mitra* in wind form calls men to remain always active as it blows restlessly. *Mitrā* in together sense is a protector from destruction, preserver of men and their environment from decay and source of inspiration and pleasure of men[3].

In the *Amarakoṣa*, *mitra* is cited in three different ways like friend, friend of same age and friendship. Each of it consists of a number of synonyms. First, there are three synonyms of friend as '*mitra, sakhā* and *suhṛt*'. *Mitra* is interpreted as the person who always gives pleasure; sakhā is the person who is equally familiar with his friend in society and suhṛt means who is attractive or clean hearted person. Second, there are also three synonyms for the friends of same age as '*bayasya, snigdha* and *sabaya*'. *Bayasya* means the persons whose status is comparable in society; *snigdha* means the persons who make others calm and cool by giving love and affection and *sabaya* means the persons of equal age and bearer of equal emotions. Third, it is discussed about the functioning of friendship, which discusses about the process of making friendship. Two synonyms as *sakshyam* and *saptapadinam* are in use for it. The synonym *sakshyam* refers to distinct attributes of retaining friendship relation. The other synonym, *saptapadinam* literally means that persons become friend only after walking seven feet together[4]. This means friendship is an easy happening; flexible in nature and away from a stereotype condition to form.

In the *Pañcatantra*, friendship is presented in a binary setting like foe vs friend, making vs unmaking friendship and morality vs immorality in friendship. We will explain about them in following way:

(i) Foe vs Friend

The concept of foe is meaningfully explained during a talk between Lightwing, the crow and Goldy, the mole in the second section, Winning of Friends,[5] which begins with the story of getting trapped by the dove king, Sheenneck along with his followers in the net of a fowler. The dove king initially sensed something wrong when he saw the food scattered on the earth. He dissuaded his followers from going down for it. But the greedy followers never

listened to him and finally got trapped. The dove king suggested his followers to fly with the net collectively to his mole friend who freed all of them by cutting the net. A crow, namely Lightwing had watched all such incident and became impressed by the friendship of the mole. He approached the mole to accept him as his friend. How could friendship be possible between the predator, the crow and prey, the mole. At the backdrop of this refusal, the mole took the context of enmity and said that there are two types of enmity in this world; one is natural and another is acquired. The enmity of natural category is like between the crow and mole, snake and mongoose, hunter and deer, which are permanent in nature. There is no scope of friendship between them at all and existing enmity in them would only end at the end of one side. In its opposite, the acquired enmity is based on certain reason, which is temporary in nature. Once that reason gets settled the enmity will over[6].

Enemy is cruel and imbalanced in mind. He is like a weigh machine representing the frequently changing character. As the weigh machine comes down and goes up at the minimal difference, similarly the cruel and enemy becomes pleased and angry at receiving or losing a small amount of things respectively. In the Amarkoṣa, enemy is compared with the nature of one's second wife, Enemy is perpetual committer of harm; instead of appreciating one's positive achievement he involves in airing his losing side of life; he is equally a bad-hearted and displeasure giver; he guides one into wrong path and consciously engages in destroying others[7].

Friendship is conceptualized exactly in opposition to enemy. Friend is clean-hearted and pleasure giver. The term *mitra* itself expresses this truth. In the section of Winning of Friends, the conversation between the two friends, crow and tortoise has mentioned about morphology of the term *mitra*. The crow gets excited to meet tortoise and becomes thrilled at his contact. He then expressed how touchy the friendship relationship is. He then explains that the term *mitra* is constituted with the morpheme of *'amṛt'* means nectar. As nectar carries a superb medicinal effect and able to make a mortal living immortal, similarly a friend carries the potent of saving one from imminent crisis and gives relief from sorrow and mental depression.

It is understandable that friendship is a form of social relationship which gets constructed, not evolved naturally as happened with the kinship relationship. In the process of its construction, the role of context and actor becomes identifiable. The context in broader sense is a dichotomy between success (*kārya siddhi*) and destruction (*kārya vināśa*) of work. If the work gets done successfully it leads to friendship and if that gets destroyed it gives

birth to enmity. In fact, there is no one friend and no one enemy by nature in this world. This is the factor to success and destruction of work, which make friend and enemy.

The actor in friendship relationship could be defined in terms of age. It is stated that a person should confide something from wife, son and friend of same age[8]. The concern of age here reveals that friendship gets constructed among the people of same age groups and different age groups. It may be quoted from the *Pañcatantra* that when life draws to a close, one approach towards old age, wife and friend start deserting him[9]. This probes that significance of friendship gets eroded at the old age. It is the childhood and adult age, where friendship gets nurtured among the members of same and different age groups.

The term *mitra* is used in a plural sense in the *Pañcatantra* as *suhṛdgaṇaḥ*. It means a person lives with more than one friend who often functions in a network. His performance of multiplicity of activities leads him to make a plural number of friends. As broadened these activities , friendship network becomes much extensive. The *Arthaśāstra* has made elaborate discussion on this subject. According to it, a king even he is the best ruler and powerful cannot become successful unless he has real friends. To rule the state, he has to deal with both hostile and friendly neighboring states in a balanced manner like the conqueror, the enemy, the friend, the friend of the enemy, the friend of the friend, the friend of the friend of the enemy and so on[10]. The circle of friends revolves around the king by contributing at different levels to function the state.

We may conceptualize friendship in individual and collective terms. At individual level, friendship interaction moves from person to person. To extend help during crisis, consulting with friend before beginning any work and thrilled to see friend in house etc. are the examples of individual level friendship. In the collective level friendship, interaction continues from individual to group and group to group. The friendship between two neighbouring states is the example of collective level friendship.

Friends are three types in their specifications, as friend (mitra), true friend (*sanmitra*) and bad friend (*kumitra*). Friend without any prefix is termed as an ordinary friend. This is the way of the world that the ordinary friend will be with you in happy time. True friend is ideologically very distinct. He stands by you in bad time even if he/she belongs to another *'jati'*, it means from another race or even belongs to different species (does not restrictively mean to the caste of the Hindus.). The story of a Brahman and crab[11] narrates that a mother

suggested her son for taking someone with him during his journey. Finding no friend of him, she gave a crab to accompany him. On the way when the Brahmin youth slept under a tree, a snake came out to kill him. The crab then killed the snake and saved the life of the youth. This is the story of showing how different species also play the role of a true friend.

The second quality of the true friend is that he will never be jealous of wealth, virtue and progress of his counterpart. He is stable in character and remains undisputable in his integrity with his friend. The third quality is speaking for betterment of the friend even that is in hard word. The soft-speakers are widely available in the world but the soft-speakers with the motive of doing for betterment are rarely available. The soft-speaking may be one of the characters of friend; the added quality of serving betterment along with it is the character of true friend.

The third types of friends are adverse in nature that may be divided into bad friend and evil friend. The character of bad friend is described in the conversation between crocodile namely Hideous Jaws (*Karālamukh* in Sanskrit) and monkey namely Red Face (*RaktaMukha* in Sanskrit). The main theme of the story is that the wife of the crocodile desires to eat the liver of the monkey who has been the close friend of he-crocodile. At her strong persuasion, he-crocodile comes to the monkey and invites home for a special lunch. He had pre-plan to kill him. During the invitation, he-crocodile falsely reproduces his wife's request that he is always eating the rose apple fruit given by his monkey friend but gives nothing in return. In friendship, giving and receiving should be mutually held; one side action is unethical. The monkey further adds by saying that he is the bad friend who bears the intension to exploit and squeeze the wealth of his friend.[12] However; the story ends with the tactful exit of the monkey from the clutches of the crocodile.

The evil friend is severely harmful than the bad friend. He is ingrate, instead of acknowledging contribution he reaps reward out of the way. He looks like friend but commits the work of an enemy. The picture of evil friend is given in the story of the crab and crane. The story begins with the cunning idea of an old crane who spreads the false information among the fishes of a lake that they would be caught by the fishermen tomorrow. He desperately concerned for their safety because he thinks be their friend. The fishes keep faith on his word and request him to take them away from this lake to another one. In the pretension of protecting, the crane takes one by one and devours them on a hill top. At the turn of a crab, who sees the huge slab of rock heaped high with fish bones says with agony:

"Better take a walk with a snake;
or share your home with rogues or foes;
never put your trust in evil friends,
false, fickle and foolish." [13]

The wise men severe tie from the evil friends at the earliest. Practically it takes time to identify the evil friend for his cunningness and devil character.

There are some terms looks like nearing to friendship but they are different in practice. One of them is well-wisher (*hitacintaka* in Sanskrit). It is warned that one will destroy himself if he does not listen to well-wisher and friend[14]. Here these two terms are used separately. In practice, one may have more than one well-wishers but they all are not necessarily his friends. Contradictorily, friends are usually the well-wishers. This contesting situation depends on the kind of relationship exists among them. Well-wishers lack mutuality in interaction whereas mutuality becomes the fundamental principle in construction of friendship.

The term guest, *atithi* in Sanskrit, bears some similarity with friendship. Guest is added with distinct cultural value. It is said that fire is most revered by the Brahmans; Brahman is revered by other castes; husband is revered by wife but a guest is revered by the whole world. There is strong belief that if a guest returns from home unwelcomed, gods and ancestors turn their faces away from the house owner. He goes away with all the virtues of the house owner and leaves back all his sin. In practice, a friend is treated as a guest. At the same time, it has been Indian tradition that if an unknown and strange person arrives home would also be treated as a guest. Types of relationship nurtured under the friendship will hardly be possible with the guest of an unknown person. In this context, guest lacks the principle of mutuality.

Neighbour is another term of this type. Mentioning about the traditional conception of neighbor it is stated that whenever a dispute arises over land, house, well, grove or field, the testimony of a neighbour is taken for settling the claim[15]. This indicates how a formal relationship is maintained among the neighbours. Living side by side may bring them into a geographical proximity but it may not generate a friendship feeling among them.

(ii) Making vs unmaking of friendship

Does it essential to make a friend? The Pañcatantra has answered this question with evidences. It is said that a fire is very powerful enough to destroy this world but it dies down in the space where there is no wind. The fire needs the help of wind to lit. Similarly, a man may be how much skilled, powerful,

bold and energetic, need the help of friend to achieve something valuable. The ocean is full of water in vast and big still it eagerly waits for rising moon; it widens its wave in the moonlight night. The story of the crow, mole, deer and tortoise provides further evidences how their friendship enable them to achieve desired things even they lacked resources and wealth.

Making friendship is a continuous process. Three major consequences are achieved in this process; first, formation and continuity of friendship; second, friend gets reversed to foe and third, foe appears as friend. The last two consequences refer to the unmaking process of friendship, as it distracts true friend from this process. I will discuss about it later. Let us concentrate here on the first consequence of the process of friendship making.

The sages in ancient India had propagated certain principles of making friendship. Bṛhaspati, the author of traditional law and of a treatise on policy with special reference to mistrust, says that one should not make friend with someone until getting full information about his conduct, lineage and strength[16]. The term lineage is the English translation of the Sanskrit term *'kula'*. It means biological root of origin that may be in same or different race or species. Its intended meaning gets reflected in the story of crow, mole, tortoise and deer. Here the deer was invited by other three friends to join with them as friend. Deer then started to think:

"I feel not the slightest fear in the presence of these fellows. Why? Because, a tortoise is in his element only in water; and as for the crow and mole, they live only on dead creatures. Therefore, I think I shall become one of their company"[17].

Here deer's concern is about the biological line that means *kula* of the crow, mole and tortoise is not naturally opponent to deer. Similarly the essence of *kula* of a man refers to the potent of his sociability and the tendency of respecting humanity. It is not confined to the hierarchical essence of the caste system as generally believed.

Friendship continues well if the persons of two sides have same economic background, not between the well-fed, prosperous and lean and down-and-out. It is noticed that the most prefer to be friend of the powerful than the powerless as wind comes to close of the bigger forest fire to make it further engulfed but the same wind puts out the flame of the lamp which is small in size. The old saying suggests:

"Make friends with the powerful;

and with the powerless too:

caught in toils in the woods, the herd of elephants
were by tiny mice released"[18].

The mentioned story narrates that a herd of elephants continued to crush and kill the mice on their way to a lake for water. At the request of the mice, the herd of elephants left that way. The mice made a promise that they would come in their service one day. Once these elephants were caught by the elephant keeper of the kind and bound them in a tree. The mice in thousands reached there and gnawed away the rope. The friendship of tiny species was able to save the life of the giant animals.

Friendship with the person of good character is more awarding than that with the bad character. The fool, cruel, blockhead and villain, grouped as embodiment of bad character, are like earthen pots in nature. It would be easily broken and difficult to mend. The clever, kind hearted, wise and noble men, identified as the people of good character, are like golden pots which are difficult to break but easy to mend. Friendship with the people of bad character is made out of either fear or greed and that with the people of good character is made at appearance only, does not have vested interest. Friendship of the people of good character gains strength slowly and becomes strong to stronger as sugarcane juice grows sweater by degree in node after nod gets increased. The friendship of the bad character begins in higher intense and dies down slowly to the end.

Continuity in friendship rests on four functional prerequisites. They are trust, affection, exchange of material items and sharing of emotion. These prerequisites fulfill important needs in life. Trust is regarded as root of all virtues in human life. Formation, continuity and strengthening of friendship depend on the trust of two persons. It is said that because of this trust elephants live in a herd and no one stays with a lion, the king of the forest, as he fails to draw other's trust.

Affection has six signs like giving and receiving of gifts, sharing secrets of each other, dining and entertaining[19]. Friends do practice it in their day to day affairs. Besides, they meet in brotherly affection; spend time; eat, drink, work and play each other and do things together in one place. These are the ways of creating affection between the friends.

Exchange of material items here means to help in the situation of economic crisis. Friends are stated to comply with three important actions; to help each other in the time of shortage of wealth; to hear the personal problem and helps in getting it settled and to save from danger.

Sharing emotion is the psychological root of retaining friendship. A man gets relief while discloses grief to his friend. Meeting friend at desired time is considered unparallel and the rarest of rare. Embracing his body makes the body cool, which is more like the effect of sandal-paste blended with chill camphor. If this meeting is held after a long interval, the feeling is something ineffable. When one friend hugs another and types of sensitivity comes out of it produces two effects; it purifies the external part of the body and washes out the sin. It purifies the soul. If a friend is in an extreme form of situation and there is risk to his life, the appearance of friend brings two fold of happiness; to the living and to the dying. If he survives, friend's contribution will be remembered for the entire life and if dies, the sight of friend will award a heavenly pleasure.

Friendship comes across conflicting situation during the course of its continuity, which represents the unmaking world of friendship. The conflict often gets generated from the appearing rift between the two friends and often a third person becomes the factor of emanating the conflict. Its true picture is given in the main story of the first section; Estrangement of Friends. Here it is narrated how the friendship between the lion namely Tawny (*Piṅgalākṣya* in Sanskrit) and bull namely Lively (*Sañjibaka* in Sanskrit) gets diluted by the vested interest of a jackal namely Wily (*Damanaka* in Sanskrit) who motivated the lion to kill the bull. The important point is that the lion did not kill the bull at a sudden; the passion of friendship made him to rethink time and again. So the relationship between the true friends does not break easily. It is therefore said that they are the really blessed who do not see a friend in trouble.

Friendship ties gets severed or weakened when there appears mismatch in the relationship. It is identified that loss of trust, wealth and affection; adverse motivation and conflicting personality are the factors of it.

Trust is a means of coming close of the friend but one should not trust who is not trust worthy. Too much trust on the worthy person generates a fear, which destroys the person from root. If a friend turns faithless one should not trust him again, which otherwise would bring death at the end.

The friend who slanders by behind but speak sweeter in the face needs to be discarded. He is like a jar of poison with milk on top.

Friends remain around till there is wealth and they vacate you at the loss of it. Attitude of grabbing other's money becomes the cause of destruction of friendship. It is described in a story that how a friend, Dharmabuddi opted to cheat his friend, Pāpabuddi and to acquire his wealth.

Friendship gets lost from want of regard as king is ruined by bad advice of the ministers. Practice of respecting each other is the vital source of retaining friendship. Besides respect, affection plays a significant role in this process. How would one feel that his friend becomes less affectionate? There persists a pattern of friendly behavior in society. One would say at the time of meeting; "come, come; sit here; you have not met for a long; how are you?, you have become weak; are you well?, I become happy to see you" etc[20]. One should avoid the friend who does not behave this way.

One should not keep faith on the person who was earlier enemy but becomes friend in recent time. Friendship with a powerful enemy would bring a disaster. When a friend starts to give destructive idea and wrong guidelines would be called enemy.

It is better to make wise and learned men your foe but do not make an ignorant and blockhead as friend. In the story of king and his servant monkey it is narrated that a king assigned his pet monkey to keep watch on him with a sword on his hand. During his sleep a fly flew and sat on the chest of the king. The monkey attacked the fly with the sword. Instead of the fly it cut the king into two pieces. In another story it was told that a learned man but practiced stealing as his occupation saved four Brahmans from a killer at the cost of his life. These two contradictory stories underline the point that persons of demoralized character affected the friendship relationship.

(iii) Morality vs immorality in friendship

We have mentioned earlier that the *Pañcatantra* is a *Nītiśāstra*; *Nīti* means Law of Principle. It is universal in application. Morality is defined here as *Dharma* means provider of an order for stability. The idea of morality comes from two important sources; one is from the traditional texts and second from the popular use in form of oral communication and continuing socio-cultural practices. The characters of the *Pañcatantra* are the bearers of this morality. In the story of Lions and Jackal, for instance, it is mentioned how the lion reared a camel and the jackal planned to kill him. The lion hesitated to do so that is because he is the father of the camel. The *Dharma* of a father is to give protection to his children; not to kill him. Similarly, the morality or *Dharma* of a friend is to help at shortage of wealth; to hear the personal problem and helps in getting it settled and to save from danger.

The fundamental aspect of the morality is that one should not do that for other what he himself does not like by heart to do. There are other sets of principles furnished here to support this truth. One of it is:

Prompted by sheer hard heartedness
a man who forsakes a friend distress
is an ingrate, nothing less:
for this sin he is certain to go to Hell.[21]

Here the Hindu binary of hell and heaven is given to measure the sin one committed towards a friend.

We have mentioned previously that enemy-friend binary comes from the successful and failure in completion of work. There are three sets of principles propagated to complete the work. According to Visnu Śarma, one should work with keeping his intension hide. Sukracharya opines that with wide support of friends one should go for the work and Bṛhaspati suggests going forward without resting faith on others.

The given moral outlines prescribe what restraint one should bear in dealing with friends. It restricts sexual intercourse with wife of the friend and at the violation of it the sin is equal of killing a Brahman. From the perspective of achievement, it is said that goddess of wealth goes to the person who has good friends. Thus the moral-immoral dichotomy helps in setting the friendship in the order of society, culture, polity and civilization.

The value system of the Hindus puts morality in the ambit of its four objects of human desire; *dharma, artha, kāma* and *mokṣa*. Indian thinker defines *dharma* with its root '*dhṛ*' means that which holds a thing and maintains it in being. The *dharma* refers to righteousness or virtue, which confirms with the truth of things. Its opposition, *adharma* or vice is regarded as moral evil and is disharmony with the truth and order of the society. *Artha* means to economic and political life of man; it expresses man's nature of acquiring property but the way of acquiring that wealth and power is in righteousness (*dharma*). *Kāma* is artistic and cultural life. *Moksa* is spiritual freedom and man's ultimate satisfaction. The activities of *dharma, artha* and *kāma* are directed to the realization of the end of satisfaction which is called *moksa*. (Radhakrishnan, S. The Hindu View of Life, Bombay: Blackie & Son (India) LTD. 1979 (Reprint) p.56-57). These four activities require an ethical discipline to get an end result and the morality of Hindu society derives from that ethical discipline.

Out of these four modules of life, the aspect of *artha* dominates the text of the *Pañcatantra*. Here artha stands for 'worldly wisdom' or *nīti*, 'polity'. Friendship as its subject explains how this social relationship stands by the Hindu notion of morality and practical wisdom.

According to Edgerton, morality of the *Pañcatantra* is more politically tuned than the morality of general sense. He argues that the *Pañcatantra* is basically made for educating the sons of the king about the arts of governance. Here the morality has concern of how to rule the state and therefore, glorifies the things for the practical purpose those may be immoral. The shrewdness is accepted as it serves in practical life. He ends with the statement that the so called 'morals' of the stories have no bearing on morality, they are unmoral and often immoral. [Edgerton, Franklin, The Pañchatantra (translated from the Sanskrit), London: George Allen and Unwin Ltd, 1965, p.11.] Edgerton's this explanation gives us the idea that the pace of morality in social life is distinct to that in political arena. While morality offers an order in social life, the desire of power distorts the morality to achieve success in it.

It is said that land, friends, gold; these are the three fruits of a war. A king goes for war to extend his territory, get friend to strengthen his advisory services and gold for filling the treasury. King prefers to make alliance with the victors of many wars. By it his other foes come under his subservience. He goes for friendship when his enemy is more powerful to win. Following an attack by the powerful foes, the king then confined to the fort and expected the aid of his friends.

Conclusion

The *Pañchatatra* is a traditional collection of fables have been current among the Indian populace for at least five thousand years, probably longer. It is a *nīti śāstra*; *nīti* means 'the wise conduct of life' and *śā*stra means text book. In totality, it teaches about the harmonious development of man, a life in which security, prosperity, resolute action, friendship, and good learning are so combined to produce joy. The present paper has picked up the subject of friendship from the basket of this harmonious development of man and interprets its various dimensions in terms of time and space. It is underlined from the interpretation that friendship is a form of social relationship that formed at both individual and collective level. The dichotomy between success in work and destruction of work determines formation of friendship and enmity; if a work ends successfully the benefited side becomes friend and the loser side turns to enemy. Friendship, which formed through this process does not stable for ever; it gets severed or becomes weak in the process. Loss of trust, wealth and affection, diluted motivation and appearance of conflict are mostly responsible for severing the friendship relationship. Morality controls decay of this relationship but degradation in morality causen herm for friendship.

Notes and References:

1. The *Pañcatantram* by Viṣṇu Śarmā, Compiled in Sanskrit and Hindi by Shyamacharan Pandey, Varanasi: Motilal Banarasidas (First Edition in 1975) Rash Deeds, verse no.39, p.560.
2. *Ṛigvedic* hymns to *Mitra-Varuna* are RV 1.136, 137, 151-153, RV 5.62-72, RV 6.67, RV 7.60-66, RV 8.25 and RV 10.132.
3. *Niruktam*, Compiled by Parameswaranand Sastri, Chhajuram Sastri and Bhagirath Sastri, New Delhi: Meharchand Lachlmandas Publications, 2006, p.473 (Sanskrit and Hindi); also see The *Nighaṇṭu* and the *Nirukta* of Sri Yaskacarya, Laxman Sarup, Delhi: Motilal Barasidas, 2009 (Reprint), pp. 160-61.
4. The *Amarakoṣa*, Interpreted by Biswanath Jha, Delhi: Motilal Barasidas, 1999 (Reprint) Second Part, Kshyatriya Varga,8, version no. 12
5. The name of the crow is Laghupatanak, the name of mole is Hiraṇyak and the name of dove king is Chitragreeva in the original Sankrit text.
6. The *Pañcatantram* by Viṣṇu Śarmā, translated to English by Chandra Rajan, New Delhi: Penguin Books, pp.193-203
7. The *Amarakoṣa*, Interpreted by Biswanath Jha, Delhi: Motilal Barasidas, 1999 (Reprint) Second Part, Kshyatriya Varga,8, verse no. 10
8. The *Pañcatantram* by Viṣṇu Śarmā, Compiled in Sanskrit and Hindi by Shyamacharan Pandey, Varanasi: Motilal Banarasidas (First Edition in 1975) Estrangement of Friends, verse no.101, p.42.
9. The *Pañcatantram* by Viṣṇu Śarmā, translated to English by Chandra Rajan, New Delhi: Penguin Books, Loss of Gains, Verse no.21, p.362
10. Winternitz, M., History of Indian Literature, Delhi: Motilal Banarasidas, 1967, P.583.
11. The *Pañcatantram* by Viṣṇu Śarmā, Compiled in Sanskrit and Hindi by Shyamacharan Pandey, Varanasi: Motilal Banarasidas (First Edition in 1975) Rash Deeds, The Brahman and Crab Story, pp.619-21.
12. The *Pañcatantram* by Viṣṇu Śarmā, Compiled in Sanskrit and Hindi by Shyamacharan Pandey, Varanasi: Motilal Banarasidas (First Edition in 1975) Loss of Gains, Verse no.12, p.465.
13. The *Pañcatantram* by Viṣṇu Śarmā, translated to English by Chandra Rajan, New Delhi: Penguin Books, Estrangement of Friends, Verse no.164, p.67
14. The *Pañcatantram* by Viṣṇu Śarmā, Compiled in Sanskrit and Hindi by Shyamacharan Pandey, Varanasi: Motilal Banarasidas (First Edition in 1975) Estrangement of Friends, Verse no.344,p169.
15. The *Pañcatantram* by Viṣṇu Śarmā, translated to English by Chandra Rajan, New Delhi: Penguin Books, Of crows and owls, Verse no.85, p.291-92.
16. Ibid. Loss of Gains, verse no.17, p.361.
17. Ibid. Winning of Friends, p.250
18. ibid. Winning of Friends, p.251

19. Ibid. Winning of Friends, Verse no.39, p.2o6

20. The *Pañcatantram* by Viṣṇu Śarmā, Compiled in Sanskrit and Hindi by Shyamacharan Pandey, Varanasi: Motilal Banarasidas (First Edition in 1975) Winning of Friends, Verse no.67, p. 269.

21. The *Pañcatantram* by Viṣṇu Śarmā, translated to English by Chandra Rajan, New Delhi: Penguin Books, Rash Deeds, Verse no.66, p.427.

*1. The paper was presented in an Internation seminor at Leiden University, Leiden the Netherlands held from 30 September-2 October 2010

*2. I acknowledge prof. Braja Kishore Swain, Jagannath Sanskrit University, Puri, Odisha and Prof. Banamali Biswal, Ganganath Jha Campus, Rashtriya Sanskrit Sansthan, Allahabad, UP, India for their academic contribution in preparing this paper.

❑❑❑

श्रीगुरुग्रन्थसाहिबधर्मग्रन्थस्य वेदैः सह मानवीयमूल्यमनुसृत्य तुलनात्मकमध्ययनम्

रामसुमेर यादवः

(Realisation of Human Values is much more important in human life. All of our religious texts, whether it is *vedas, Kurans, Bible* or *Gurugranth asāhib*, give more values to human values. The author of this paper has tried to present a comparative study between *the vedas* of Hinduism and *the Gurugranthasāhib* of Sikhism by quoting appropriate examples from both the texts so far as human values are concerned.)

भारतीयचिन्तनपरम्परायां वेदानामपौरुषेयत्वं सिद्धमेव। ऋग्वेद-यजुर्वेद- सामवेदाथर्ववेदाः चेति चत्वारो वेदाः। वेदानां हि मन्त्राणां संख्या विंशतिसहस्त्रतोऽप्यधिका वरीवर्तते। महर्षिभिरखिलैः वेदोऽखिलो धर्ममूलमित्यङ्गीकृतम्। सर्वविद्यानां हि आगाराः वेदाः। मानवजातेश्चादिग्रन्थाः वेदा एव मन्यन्ते। वेदाः वैदिकसंस्कृते निवद्धाः असंख्य-ऋषिणां परमात्मप्रेरणास्वरूपाणां प्रकाशितमन्त्राणां राशिरूपेण तत्रैवानेकेषां गुरूणां सताञ्च हृत्सु उत्पन्ना वाणी गुरुमुखीलिप्यां विलिखितः गुरुग्रन्थसाहिब इत्याख्यः धर्मग्रन्थः। यस्मिन् एकत्रिंशद् रागैः प्रागुख्येन सा वाणी उच्चरिता। प्रत्येकस्याः वाण्याः आदौ रागस्य नामापि दत्तम्। यथा शिरोराग, रागमाझ, राग गउड़ी, रागपासा, राग गुजरी इत्यादयः ततो वाणीकाराणां नामोल्लेखः आगतः। गुरुनानकदेवः, गुरु अंगदः गुरु अमरदासः, गुरुरामदासः, गुरुः अर्जुनदेवः तथा गुरुतेगबहादुरः च। येषु कबीरः नामदेवः रविदासः त्रिलोचनाः सूफीशेखफरीदः सन्तधना भक्तसधना सूरदासः जयदेवः, भक्तः वेणी, भक्तः माखणः, भक्तः रामानन्दः, भक्तः सुन्दरः भक्तः परमानन्दः, भक्तः पीपा, भक्तः बलवण्डसता, भक्तः मरदाना तथा भक्तः सैणेत्यादयः सन्ति।

वेदानां विचारधारया न केवलं भारतम् अपितु समग्रं विश्वमाप्लावितं वर्तते। वैदिक-ज्ञानेन वेदविद्या च सर्वे लाभान्विता दृश्यन्ते। तथैव मानवजातेः कल्याणाय शिवाय मङ्गलाय चाध्यात्मविचारचारित्रादीनां शिक्षा अन्येष्वपि धर्मग्रन्थेषु प्राप्यते। तत्र हि ख्यातिप्राप्तः लोककल्याणविश्वशान्तिहेतवे सन्नद्धः गुरुग्रन्थः साहिबधर्मग्रन्थः अत्यन्तमेव शिवप्रदः वर्तते।

वैदिकवाङ्मयं ज्ञानविज्ञानयोः मूलाधारः। विश्वसंस्कृतेश्चोन्मेषकागारश्च वर्तते। वेदाः समग्राः मानवजातये शाश्वतसंविधानरूपेणाचारसंहितारूपेण च वर्तन्ते। वेदानां प्रसिद्धैः भाष्यकारैः सायणाचार्यैरुक्तम्- यत् इष्टप्राप्तअनिष्टपरिहारयोरलौकिकमुपायं यो ग्रन्थः वेदयति सः वेद।[1]

वेदाः उन्नतीनां मार्गान् निर्देशयन्ति। कुपरिणामेभ्यः सततं निवृत्यर्थं प्रेरयन्ति। वेदानाम् अलौककिरहस्यं ज्ञानपरा विद्या च पश्चाद्वर्तिवाङ्मये यथा ब्राह्मणग्रन्थेषु उपनिषत्सु धर्मशास्त्रेषु रामायणमहाभारतकाव्येषु उपवर्णिताः। तत्र पुरुषार्थचतुष्टयस्य विशदतरा व्याख्या जाता। सा विद्या या वमिुक्तये इयमेव घोषणा वेदानां वर्तते। असतो मा सद्गमय, तमसो मा ज्योतिर्गमय, मृत्योर्माऽमृतं गमय।[2]

तथा अविद्या मृत्युं तीर्त्वा विद्ययाऽमृतमश्नुते।[3]

वेदाः परम्परारूपेण भारतस्य निधयः वर्तन्ते। वेददेवाः संस्कृते रत्नमिव सन्ति। ज्ञानस्य पवित्रकोशरूपेण भारतीयानाम् अक्षयनिधिः तथा च शाश्वज्ञानराशेः समुच्चयरूपेण विद्यन्ते।

मानवः बुद्धिजीविनः प्राणिनः। बुद्धितत्त्वस्य कामना वेदेषु प्राप्यते। वेदा अपि मानवानां कृते दिव्यगुणान् सन्धारयितुं आवश्यकरूपेणोपदिदिशुः।

मनोभर्व जनया दैत्यं जनम्''[4] एतदेव मानवीयमूल्यानां रूवरूपं श्रीगुरुग्रन्थसाहिबधर्मग्रन्थे सरलायां सरसायां हृदमग्राहिभाषायां प्रस्तुतम्। परमपूतग्रन्थेऽस्मिन् धर्मार्थकाममोक्षाणां पर्यालोके सन्मार्ग-गामिता-अध्यात्मनैतिकता-आचारसंहिता-विधिनिषेधादीनां मर्यादापालनादीनां सारगर्भितं प्रतिपादनं वर्तते।

वैदिकवाङ्मयमपि कस्याश्चिज्जातेः धर्मस्य देशस्य वर्णनं न करोति। भेदभावराहित्यस्य सर्वधर्मनिर्वहनस्य कर्तव्यपालनस्य मानवीयगुणसंधारस्योल्लेखं करोति। तथैव हि सर्वजनसामान्यहिताय धर्मग्रन्थोऽपि विदधाति। वेदे परिवारिकादर्शानां नास्ति न्यूनता। अथर्ववेदे स्वस्ति मात्र उत्र पित्रो नो अस्तु।[5]

यस्याभिप्रायः यत् प्रत्येकस्य मानवस्य कर्तव्यं वर्तते। निजमातापितरौ प्रति स्वस्तिमयं सद्भावं धारयतु। पुत्रः पितरं प्रति कर्तव्यनिष्ठः भवतु। मातरं प्रति श्रद्धावान् भवतु। पत्नी पतिं प्रति तथा पतिः पत्नीं प्रति द्वेषरहितो भूत्वा आचरतु भगिनी भगिनीं प्रति स्नेहं वितरतु [4]

अथर्ववेदे-

अनुव्रतः पितुः पित्रो माता भवतु संगना, जाया पत्ये मधुमतीं वाचं वदतु शान्तिवाम्।
मा भ्राता भ्रातरं द्विक्षन्, मा स्वसारभूतस्वसाः। सम्यञ्चः सव्रता भूत्वा वाचं वदतु भद्रया।[6]

अथर्ववेदे एव-

सहृदयं सामनस्यमाविद्वेषं कृणोमि वः। अन्यो अन्यमभिहर्यत वत्सं जातमिवाघ्नया।[7]

अर्थात् परमात्मना सर्वे प्राणिनः स्नेहेन वसन्तु इत्यादेशः। यथा गौः सद्यो जातायाभिनवाय वत्साय अत्यन्तं स्निह्यति तथैव सर्वे जनाः छलकपटद्वेषेभ्यो रहितो भूत्वा आनन निवसन्तु।

अनेन प्रकारेण गुरुग्रन्थसाहिबधर्मग्रन्थोऽपि सन्तवाणीभिः ध्वननं न भवति। सुखिनः संसारस्य परिवारः एव मेरुदण्डः। यत्र मिथः- प्रेम-स्नेहादीनां व्यवहारो भवति। गुरूणां महज्जनानाम् आदरः स्यात्। तदेवपरिवारः सुखी भवितुमर्हति। तत्र गुरुनानकमहाभागानाम् एका वाणी वैदोक्तभावना-सहमतिं प्रतिददाति। यत् मानवः सत्यनिष्ठया जीविकोपार्जनं करोतु।

दानादीनि अपि विर्द्धतु। तदैव यथार्थमार्गः-

"धालि खाई किहु हथहु देइ। नानक राहु पछाणहि रोई।।[8]

तत्रैव प्रभुस्मरणे सह परिश्रमशीलस्य कृते उपदेशः प्राप्यते।

ये उद्योगरताः सन्ति तेषां मुखानि तेजस्वियुतानि भवन्ति तथा अपरेषां कृते मुक्तये आदर्शस्वरूपायाः भवन्ति।

जिनी नाम धिआइया गये मसकति घालि। नानक ते मुख उजले केति छुटी नालि।।

मानवत-याः विकासो हि दुराचारणनिवारणादेव भवति। दुराचारान् दुर्व्यसनानि यावन्मनुष्यः न परित्यजेत् तावत् मानवीयगुणानां विकासः नितान्तमेवासम्भवं वर्तते। गुरुनानकस्य एकस्याः पवित्रायाः वाण्याः उल्लेखः प्राप्यते। यत्र तेन धर्ममार्गमनुसृत्य जीवनपालनस्य शिक्षा प्रदत्ता। तथा च कुकर्माणि परित्यक्तुम् उपदेशः तत्र प्राप्यते। एवंभूताः सुकृतिनः एव ईश्वरस्य ध्यानं विधातुं समर्थः।

सेव कीती संतोखोई जिन्ही सचु धिआइया।

ओन्ही गन्दै पैरु न रखियो करि सुकृत धरगुकमाइया।।[9]

एषां दुर्व्यसनानां दुर्गुणानाञ्चागारः भवति येभ्यः शीघ्रमेव मुक्तये ऋग्वेदे कथितं वर्तते-

श्रेष्ठो जातस्य रुद्रः श्रियांसि तवस्तमस्तषसां वज्रपाहो।

वर्षिणः परमहंसः स्वस्ति विश्वा अभीति रपसोयुधोधि।।[10]

अतः मानवीयगुणानां विकासाय जाग्रतं सुप्तज्ञाताज्ञानावस्थायामपि कुसंस्कारं दुष्प्रवृत्ति। अतः स कथयति यद् यो हि अध्ययनादनन्तरमपि मोहलोभग्रस्तः वर्तते स मूढः सन्मार्गात् भ्रष्टः एव।

पडिया मूरख अखिर जिमु रुबु लोभु अहंकारा।[11]

माधुर्यप्रतिमानैः वेदेषु बाहुल्येन सामग्री उपलभ्यते। मधुरतायाः तात्पर्यं सहजता नैसर्गिकिता सरलता मधुरा वाक् वर्तते। जीवनस्योत्कर्षाय आनन्दाय च एषां गुणानां आवश्यकत्त्वं विद्यते। मधुरायाः वाण्या प्रयोगः दुःखेभ्यः अभिरक्षति। कृत्रिमजीवनं, कर्कशो हि व्यवहारः गहितदृहिया स्वीकृतम्। ऋग्वेदे कठोरकर्कशावाक्कर्तारः अपराधिनः स्वीकृताः।

इन्द्राग्नी अवसा गतमस्मभ्यं चर्षणीसहा। या नो दुशंसः ईक्षत।[12]

यथा जीवनं तथैव मरणं इति नियमः धर्मशास्त्राणां वर्तते। जीवनस्य मधुरता कटुता वा मधुरवाग्यव्यवहारमनुसरति। अस्मात् अथर्ववेदः जीवनस्य माधुर्योदात्तरूपेणोपलभ्यते।

जिह्वाया अग्र मधु मे जिह्वामूले मधूल्कम्।

मगेदह क्रतावसो मम चित्तमुपायरति।

मधुमन्मे निक्रमणं मधुमन्मे परायणम्।

वाचा वदामि मधुमत् भूयायं मधुसन्दृशम्।।[13]

अनेनैव सह मिथ मधुरं व्यवहारं करणीयम्, वृद्धानां मधुरतया सम्मानं विधातुं पर्याप्तरूपेण कथितं वर्तते।

ज्यायवन्तश्चिन्तिनो मा वियौष्ट सराधमन्तः मधुराश्चान्तः।

अन्यो अन्यस्मै वल्गु वदन्त एव सध्रीचीनान्वः समनसरकृणोभि।।

कस्यचित् कृते कटुवचनं अवाच्यमेव वचनस्य पूतत्वं धारयति बहु, व्यर्थम्, अनर्गलभाषणमेव वचनस्यापवित्रता। अस्मात् कारणात् वचःसु पवित्रता परनिन्दायाः परिहरिः आवश्यकस्योणास्ति। अस्मादेव परिनिन्दा गुरुनानकदेवमते अत्यन्तगर्हिता, मलस्वरूपा वर्तते। *'परनिन्दा पर मलुमुख सुधी अगनिक्रोध चंडालु।'*[14]

तेन परनिन्दा निन्दिता।

वाधे युकुति नाहि न निन्दक डूबहिं निन्द पराई हे। [15]

द्वेषराहित्याय मित्रभावाय विश्वबन्धुत्वहेतवे वैदिकसाहित्ये समभावेन उपदेशः प्राप्यते।

सवः पृच्यन्तां तत्वः स मनांसि समुव्रता।

स वोऽयं ब्राह्मणस्यनिभन्यः स वो अजीगमत्।16

अथर्ववेदे एव सहास्तित्वस्यावधारणायै मानावानां कृते सन्देशः प्राप्यते-

सगानी प्रया सह वोउन्नभागः समाने भोक्ते सह वो भुनज्मि।

सम्यत्र्योग्निं समर्थतारा नाभिमिवाभितः।।[17]

संगच्छध्वं संवदध्वं संवो मनांसि जानताम्।

देवा भागं यथा पूर्वे जञ्जानाना उपासते।[18]

तथा च

या विमोष्ट अन्यो अन्यस्मै वल्गु वदन्त।[19]

समानी व आकृतिः समाना हृदयानि वः।

समानमस्तु वो मनो यथा वः सुसहासति।।[20]

समानो मन्त्रः समितिः समानी गनः सह चिन्तमेयाम्।

समानं मन्त्रमभिमन्त्रये, वः समानेन वो हविषा जुहोमि।।[21]

वेदे द्वेषः मानवीय-दुर्गुणरुपेणाङ्गीकृतः। अतः अथर्ववेदीये मनसा द्वेषप्रवृत्तिः दूषिता-

योऽस्मान् द्वेष्टि यं वयं द्विष्मस्तं नो जम्भे दध्मः।[22]

यजुर्वेदे मिथः भोज्यपदार्थान् सहैव मिलित्वा मैत्रीभावसंरक्षणाय द्वेषेभ्य दूरमेष वासवार्ता कथिता।[23]

ऋग्वेदे द्वेषः असूयया तुल्यः एव यः मानवं पापापराधं प्रति उन्मुखं करोति।[24] वेदे द्वेषभावं शमनार्थं प्राणिजनैः सह मैत्रीभाव स्थापनार्थम् अनिवार्यरूपेण निगद्यते।[25] विश्वबन्धुत्वस्य भावनेयं वसुधैव कुटुम्बकम् उक्त्वा विस्मरति।[26] न केवलं प्राणिजनानां रक्षार्थं संदेशः अपितु चतुष्पादानां मृतेऽपि कथनं विद्यते।[27] धर्मगुरुग्रन्थे सन्तोषसम्पन्ना निर्वैरता-निर्ममता-प्रेमभावना-सहनशीलतादीनां सद्गुणानां कृते सन्देशः प्राप्यते।[28] नानकदृष्ट्या न कोऽपि उच्चतरः न नीचः अर्थात् सर्वे समाना। ईश्वरेण सर्वे प्राणिनः समानाः निर्मिता।[29]

गुरुनानकदृष्ट्या स एवं नीचितरो जनः यो हि परमात्मानं प्रति भक्तिं न करोति। तस्य स्मरणेम बिना सर्वे निम्नः एव।[30] वैदिक-साहित्ये सनातवणीषु विश्वस्य कल्याणार्थं सन्देशः प्राप्तः अत्र हि

सर्वे भवन्तु सुखिनः सर्वे सन्तु निरामयाः।

सर्वे भद्राणि पश्यन्तु मा कश्चिद् दुःखभाग्भवेत।।

विश्वस्य कल्याणभावना द्वयोः स्थानयोः प्राप्यते।

पुण्यकर्माधारितं मानवजीवनं अतिशायि वर्तते। मानवीयं हि जीवनं वेदकर्म-सिद्धान्तानुसारं सुखदुःखात्मकं परन्तु मानवः कामक्रोध-मद-लोभ मात्सर्यैः विना जीवनं दुखान्तमकं करोति। एतैरेव अति दुःखैः असफलताभिः जीवने नीरसता-अरसता-नारकीयतादिभिः जनः आत्महत्यां करोति। परन्तु वेदे जीवनं परमं पवित्रं सुखमयं कथितं विद्यते।[31] येन कर्मणा पुण्यं भवति तत् कर्म एव धर्मः येन कर्मणा पापः भवति तद्धि अधर्मः। अस्मादेव वेदेषु गुरुग्रन्थे पापकर्मणा निषेधः कृतः। वेदेषु पापस्य कृते दुरित-एनस-अघ-अम्रत-अवध-आगस-किल्वषु दुष्कृत रेपेस अमेध्यादीनां पदानां व्यवहारः जातः। गुरुनानकोऽपि गुरुग्रन्थे पापकर्म-कुत्सितकर्म इति कथयति।[32] गुरुनानकस्य सन्देशः यत् यदा कोऽपि शुद्धाचरणपालनकर्मण एव प्रवृत्तः भवेत् तदैव सत्सुखं निश्रेयसं प्राप्तुं शक्यते। इदमेव जीवनस्य लक्ष्यभूततत्त्वम्।

सत्यामपि ऋग्वेदे धर्मरूपेणाङ्गीकृतम्। "सुंगा ऋतरय पन्थाः"। वाक्येऽस्मिन् रूपष्टरूपेण कथितं वर्तते यत् धर्म सुखपूर्वक गगनयोग्यः भवसागरात् पारगन्तुं सत्यं महत्त्वपूर्णरूपेण परिगणितम्।[33] अस्य पालनमेव यथाथी हि धर्मः।[34] गुरुनानकः इमं विचारं पोषयति। तेनानुसारेण सत्यस्य समक्षं सर्व हि तुच्छं, केवलं सत्याचरणं एवं मूर्धन्यं वर्तते।[35] अतः धर्म एव सत्यम्, सत्यमेव धर्मः यदभ्युदयनिःश्रेयसप्रदायकः वर्तते। एवं महर्षिणा कणादेन वैशेषिकदर्शनेऽपि स्वीकृतम्।[36] यद्यपि मनुना धर्मः दशसु तत्त्वेषु प्रामुख्येन प्रदर्शितः।[37] गुरुनानकदेवोऽपि मनुमनुसरति[38]- गुरुणा अर्जुनदेवेन उपदेशः प्राप्तः यत् सत्यमनुसृत्य असत्यं मलमिव त्याज्यं विद्यते।[39] नानकदेवेन सत्यं सन्तोषश्च प्रभुपरमात्मानं प्रापयति।[40]

सत्यमिवाहिंसायाः महत्त्वमपि सर्वत्र स्वीकृतम्। वैदिकवाङ्मये ऋषिभिः सन्तजनैराचार्ये अहिंसा मानवीयगुरुरूपेणाङ्गीकृता। अहिंसापरमो धर्मः। इदं हि वैदिकसंस्कृतेः महाकाव्यरूपेण ख्यातिङ्गतः।

महर्षिपतञ्जलिना अहिस्यभावेन प्राणिनां कृते शत्रुताभावस्य सहित्यमङ्गीकृतम्।[41] कस्यचित् जनस्य कृते कष्टप्रदानं शारीरिकक्षतिः ताडनं हननं हिंसायाः कर्माणि स्वीकृतानि।

अस्मादेव वेदेषु उपदेशः प्राप्यते यत् कस्यचित् प्राणिनः कृते कष्टं न देयं, न हि स हन्तव्य एव।[42] ऋग्वेदे अहिंसकसूक्ते अवृकशब्दः प्रयुक्तः।[43] अन्येषु स्थलेषु हिंसारहिताय पापरहिताय प्रेरणा प्राप्यते।[44] महाभारतकारेणापि अहिंस्यभावः

परमोधर्मः परमतपः परमं दानं, परम मित्रं, परम यज्ञं, परम तीर्थ, परम सुखञ्च कथितम्।[45]

महर्षिणा मनुनाऽपि उद्घोषणा विहिता यत् यो हि जनः कस्यचित् कृते कष्टं न ददाति वधं न करोति। अपितु हितचिन्तकः भवति, सः जनः अपरं सुखमावाप्नोति।[46] गुरुनानकेनापि हिंसाया तात्पर्यं वधं जीवनं प्रति अत्याचारः परिगणितः। स्वसुखाय जीवहत्या अत्याचारः सर्वथैव त्याज्यः।[47] सः कथयति परमात्मनि अनुरक्त्या हिंसायाः लोभस्याभिमानस्य च निवृत्तिः जायते।[48] वेदेषु नारीणां कृते सम्मानस्य भावनायाः दर्शनं भवति। तत्र हि नारीजातेः प्रतिष्ठायाः विषये प्रमाणं प्राप्यते। अस्याः नार्याः कन्या-मात मातामही-भगिनी-पत्नी इत्यादीनि रूपाणि सन्ति। मनुना पूर्वमेव व्याहृतम्।[49]

वैदिकसाहित्ये नारी-परिवार-समाज-राष्ट्राणां मेरूदण्डरूपेणास्ति। सा त्याग-निष्ठा-धीरता-दिव्यशक्तीनां प्रतिमूर्तिः स्वीकृता। नारी विना मानवोऽपि पूर्णतां नैव याति। कन्यारूपेण सा पूज्या प्रियदर्शिनीति संज्ञिता। वेदेषु सा श्वसुरालगमने सति सम्राज्ञी निगदिता।[50]

वैदिकसाहित्ये सदा हि सर्वे मिलित्वा भुञ्जन्तु-एकाकी भोक्ता पापी भवति। ईशावास्योपनिषदि अपि एतत्कते उद्घोषः विद्यते, त्यागभवनया सर्वं ग्राह्यम्।[51]

अतः ऋग्वेदे स्पष्टरूपेण वर्णनं प्राप्यते यत् यो जनः भोग्यपदार्थान् तथा च निर्धनाय याचकाय, अन्नं ददाति स एव बहुधनं प्राप्नोति।[52] वेदोक्तामिमामवधारणां गुरुलङ्गरेषु दृष्टुं शक्यते। यत्र कोऽपि भेदभावः न भवति। तत्र समानरूपेण सर्वेभ्यः भोजनं दीयते। ते सर्वेभ्यः मुक्ताः न भवन्ति।[53] अतः कस्यचित कृते दत्त्वौव स्वयमेव भोजनं कुर्यात्।[54]

वेदेषु वैदिकसाहित्ये श्रीगुरुग्रन्थसाहिबग्रन्थे च विश्वशान्तेः अवधारणा स्पष्टरूपेणोपलभ्यते। वेदानां सन्देशः द्युलोके पृथ्वीलोके-अन्तरिक्षलोके च जल-ओषधिविशेषान् संरक्षणार्थं वर्तते।[55] जपुजी-धर्मग्रन्थात् गुरुनानकदेवेन स्पष्टसन्देशः प्राप्यते यत् प्राकृतिकदिव्याः पदार्था आदणीयशब्दैः सम्मानिताः।[56] ऋग्वेदे जल-वायु-ओषधि-वनस्पति-द्यौ-अन्तरिक्षं-सूर्य-अग्नि-नदी-पर्वत- पृथिवी-पर्जन्यादीन् प्रदूषणात् मुक्तं कर्तुं मानवानां कर्तव्यं वर्तते।[57] ऋग्वेदे प्रवृद्धतरा वर्तते वेदाः सर्वविधानामागारभूता वरीवर्तन्ते। येषु अध्यात्मविषयणी सामग्री नितरां प्राप्यते। परवर्तिवाङ्मयेषु विखानां विकासः वेदेभ्यः एव जातः। ऋग्वेदे अमर अकस्त्वं एव प्रतिपादितम्। यस्य नाशः मृत्युरपि कर्तुं न शक्नोति। अस्य जगतः सृष्टिकर्ता परमात्मा सर्वज्ञो जीवात्मा अल्पज्ञः। परन्तु यदा परमात्मानं योगविद्या जानाति। ततः परमात्मनि स्वात्मानं पश्यति। वेदानामन्तरं[58] श्रीगुरुग्रन्थसाहिबं एवंभूतः ग्रन्थः अस्ति विशेषतया अध्यात्मपक्षं प्राबल्येन प्रतिपादयति। तत्र आत्मनः परमात्मनः चिन्तनं, ओङ्कार स्मरणं, प्रकृष्टरूपेण प्रतिपादितम्। गुरुग्रन्थे अस्य परमात्मनो वर्णितम्।[59]

वैदिकसाहित्ये अध्यात्मपरिपेक्ष्ये मोक्षसम्बन्धिनां नाम्नामुल्लेखः स्वाभाविक रूपेण प्राप्यते। परन्तु श्रीगुरुग्रन्थसाहिबधर्मगन्थे अध्यात्मसम्बन्धिनं ज्ञानं पदे पदे सन्देशं प्रतिपादयति यथा मुकति,

मोख, निहकेवल, मोखतरु परांगति, महासुख, परमपदु चउथापद अमरापद निरवाणपद, निरभउपद, विदखलासी बन्धनमुकति तुरीयावस्था, परमानन्दु इत्यादीनि नामानि अध्यात्म-विषयकानि प्राप्यते। अतः समासतः कथितुं शक्यते यद् वैदिकवाङ्मयं वर्तते तदेव सारल्येन गुरुग्रन्थसाहिबग्रन्थे प्रतिपादितं वर्तते इति द्वयोः तुलनात्मकमध्ययनं स्थूलरीत्या प्रस्तुतम्।

सन्दर्भः

1. तैत्तरीय सं.सा.भाष्यम्।।
2. बृहदारण्यकोपनिषद् -1-3-18
3. यजुर्वेदः40714
4. ऋग्वेदः-10-3-6
5. अथर्ववेदः-1-31-04
6. अथर्ववेदः - 3302-3
7. तत्रैव 3301
8. श्रीगुरुग्रन्थसाहः -पृ.696
9. तत्रैव, पृ.284
10. ऋग्वेदः, 10-164-3
11. श्रीगुरुग्रन्थसाहवः, पृ.108
12. ऋग्वेदः,7-94-7
13. अथर्ववेदः-1-34-2-3
14. श्रीगुरुग्रन्थसाहवः-पृ.26
15. तत्रैव,पृ.582
16. अथर्ववेदः-6-74-1
17. तत्रैव,3-30-6
18. ऋग्वेदः,1-191-2
19. अथर्ववेदः, 3.30.4
20. यजुर्वेदः,10.191.4
21. ऋग्वेदः,10.191.2
22. अथर्ववेदः,3.27.,1.6
23. सहनाववतु सह नौ भुनक्तु। सहवीर्यं करवावहै,
    तेजस्विनावधीतमस्तु। मा विद्विषवहै-तैत्ति. आर 9.9
24. द्वन्द्वासामा समधशमभ्य तपुर्यस्तु चरुरग्नि वा दूब।
    ब्रह्मद्विषे क्रव्यादे घोरचक्षसे द्वेषो धत्तमनवाय किमीदने। ऋग्वेद 7.104.2

25. दूते दृह या मित्रसम या चक्षुषा सर्वाणि भूतानि समीक्षन्ताय।
मित्रस्याह चक्षुषा सर्वाणि भूतानि समीक्षन्ताम।
मित्रस्य चक्षुषा समीक्षामहे। यजुर्वेदः,36.18
26. पुमान्पुमास परिणातु विश्वत। ऋग्वेदः 6.75.14
27. श नो भव द्विषेदे श चतुष्पदे। ऋ.7.54.1
28. सम महि जाति जाति है साई।। श्रीगुरुसाहिबः पृ.376
29. सबका ऊचा आखिए नीच न दीसै काई।
इकनै भाड़े साजिए इक चावणु तिड़ होई। श्री गुरु.सा. पृ.82
30. खसुभु विजारिए ते कमजाति। नालक नावे बाझु सताति।
बिन नायै सीय जाति है विसटा का कीड़ा होई।। श्री गु.सा.पृ.476
31. जातो जायते खदिनन्त्वे अहवा समर्थ आविदधे वर्धमात
पुनन्ति धीरा अपसो मनीषा देवया विप्र उदीर्यति वाचम्। ऋ.385
32. पापुबुरा पापी कह पियारा। पापि लद पाप पसारा। पर हरि पापु पछाणै आपु न तिसु सोमु विजांगु सतापु। श्री गु.सा.पृ.486
33. सत्यस्य नाय सुकतमयीपरन। ऋ.9.73.1
34. यो वै स धर्म सत्य वैतत। तस्मात् सत्य वदन्तमाहुर्यमेवदतीति।। वृहद् उपनिषद,174.14
35. सबहु और समुको उपरि सचु अचारु। श्री गु.सा.पृ.82
36. यतोऽभ्यूदय निश्रेयस सिद्धि स धर्म। ऋ.1.1.2
37. धृति क्षमा दमेस्तेय शौचमिन्द्रियनिग्रहः
38. एको धरमु दृवे सचु कोई। गुरुमति पूरा जुगिजुगि सोई। श्री गु.सा. पृ.666
39. कूडह करे विणास धरमे तगीडौ। श्री गु.सा.पृ.518
40. सचु सन्तोष सचु पलै बोले पिर भाय। नानक बिछुडि ना दुख पाए गुरुमति अकि समाए।। श्री गु.सा.पृ.666
41. अहिंसाप्रतिष्ठाया तत्सन्निधौ वैरत्यागः योगेदर्शनम् 235
42. सा हिंसास्तन्या प्रजा। यजु.41
43. असु य ईमुरका। ऋ.1015
44. यथा चित्पूर्व जरितार असुरनेधा अनवद्या अरिष्ठा। ऋ.6.19.4
45. अहिंसा परमो धर्मस्तथाहिंसा परम् तप। अहिंसा परं सत्त्वं यतो धर्म प्रवर्तते।
अहिंसा परमद्यानमहिमा परम फलम्। अहिंसा परम मित्रमहिमा परम सुखम्।
सर्वद्याफल वापि नैतत् तुल्यमहिसा या। महाभारत नु.पर्व. 115.23.30
46. यो बन्धववधक्लेशान् प्राणिना न चिकीर्षति। स सर्वस्य हितप्रेप्सु सुखमत्यन्तमुश्नुते।। मनु.5.46
47. श्री गु.ग्र.सा. पृ.736.738

48. निस मनु मानै अभिमानु न ताकड हिसा लाभु विसारे। श्री गु.ग्र.सा.पृ.680

49. यत्र नार्यस्तु पूज्यन्ते रमन्ते तत्र देवताः। यत्र तास्तु न पूज्यन्ते सर्वास्तत्राफलाः क्रियाः।

50. यथा सिन्धुर्नदीनाः साम्राज्य सुषुवे वृषा। एषा त्व सम्राज्ञ्युधि पत्युस्त परेतय।
साम्राज्ञ्येधि श्वशुरेषु सम्राज्ञ्युत देवृषु। ननान्दु साम्राज्युत श्वश्रवा। अथर्व.14.143.44

51. मोघमन्न विन्दति अप्रचेता सत्य ववीभि वध इत्स तस्य। नार्यमण पुष्यति नो सखाय। केवलाघो भवति केवालादि। ऋ.10.117.6

52. स इडगजां यो गृहवे ददात्यन्नकामाय चरते कृशाय। अस्मै भवति यामहूता उतारयरीषु कृणुते सखायम्।। ऋ.107117.3

53. सर्वा वा एषोऽजग्धपाप्मा-यरयान्न नाश्नति। अथर्व.9.2.9

54. पृणीयादिन्नाधमानाय तव्यान द्राधीयासमनुपश्येत पन्थाम्। ऋ.10.117.5

55. द्यौः शान्तिरन्तरिक्षः शान्तिः पृथिवी शान्तिरापः शन्तिरोषधय शान्ति वनस्पतयः शान्तिर्विश्वे देवा शान्तिर्ब्रह्म शान्ति सर्वं शन्ति शान्तिरेव शान्ति सा मा शान्तिरेधि। यजु.36.17

56. पवणु गुरु वाणी पिता माता धरति महतु रात्रि छुई दाई दाइआ खेलै सगल जगतु। वगि आइया बुरि आइया वाचै धरमु हदूरि करनी आयो अपणी के नेडे के दूरी जिनी नामु गवे मसति धलि। नानक ते मुख उजले मेती छुटी नालि। जपुजी साहिब.पृ.8

57. सर्वाआश मम मित्र भवन्तु। अथर्व.19 156 तथा च अरापला प्रदिमो मे भवन्तु नवै त्वा द्विष्मौ अभय नो अस्तु- अथर्व.1914

58. य इन्तद्धि इमे सख्यासते। ऋ. 1.164.39

59. सूरज किरण मिल जल काजलु हुआ राम।
जोति जाति जली सपूरनु थी आं राम। श्री गु.ग्र.सा. पृ.864

□□□

पुराणेषु मोक्षविमर्शः

मिताली देव

(The paper deals with the position of मोक्ष in पुराण-s. Although the concept of मोक्ष is mainly the subject matter of philosophy, the पुराण-s are not far behind in explaining the philosophical concepts. पुराण-s are also rightly called as fifth *Vedas*. As per many philosophical systems like *Sāṅkhya* etc., the complete absence of दुःख-s is called मोक्ष. The author of the paper has also clarified that the position of मोक्ष in the पुराण-s, is not different as it is found in the systems of Indian Philosophy.)

भारतीय-दर्शनस्य प्रधानं लक्ष्यमस्ति मोक्षः। अयं परमपुरुषार्थः मोक्षः, निःश्रेयस्, कैवल्यम्, अपवर्गो, निर्वाणं, मुक्तिश्चोच्यते। धर्मार्थकाममोक्षेषु चतुर्षु पुरुषार्थेषु मोक्ष एव मुख्यो नित्यो निरतिशयश्चास्ति। अत एव श्रेयोऽभिलाषिणो योगिनो धर्मार्थकामान् त्रीन् परिहाय अस्य प्राप्तये प्रत्यहं प्रयतन्ते। कर्मणो जगतश्च भयङ्करत्वमालोक्य तत्त्वविदो मुमुक्षवो भवन्ति। गुणानामिन्द्रियाणां भूतानां प्रकृति-पुरुषयोः स्वभावस्य च यथार्थज्ञानेन मोक्षस्योपलब्धिर्भवति। वस्तुतो बन्धमोक्षौ पुरुषस्य अवास्तविकौ स्वरूपौ स्तः[1]। मोक्षविषये दार्शनिकानां विभिन्नमतमस्ति।

चार्वाको हि देह-नाशं मोक्षं वदति। शून्यवादी आत्मन उच्छेदं मन्यते। बौद्धा निर्मलानोत्पत्तिमेव मोक्षं कथयन्ति। जैनमते कर्मोत्पन्नदेहे आवरणाभावाज्जीवस्योर्ध्वगमनं मोक्षोऽस्ति। रामानुजमते ईश्वरगुणप्राप्तिः तत्सरूपानुभवश्चास्ति मोक्षः। पाशुपतदर्शनं परमेश्वरत्वप्राप्तिः, शैवदर्शने शिवत्वोपलब्धिः, प्रत्यभिज्ञादर्शने आत्मनः प्राप्तिश्च मोक्षोऽभिमतः। वैशेषिकदर्शने समस्तविशेषगुणानां नाशः मोक्ष इति मन्यते, नैयायिकाश्चात्यन्तिकदुःखनिवृत्तिपूर्वकं सुखप्राप्तिं मोक्षं कथयन्ति। मीमांसका विविधवैदिककर्मद्वारा स्वर्गादिप्राप्तिमेव मोक्षत्वेन स्वीकुर्वन्ति, वैयाकरणा ब्रह्मस्वरूपाया पराख्याया वाचो दर्शनं मोक्षमभिदधति। सांख्यदर्शने प्रकृतौ स्वव्यापारादुपरतायां पुरुषस्य स्वरूपेऽवस्थितिरेव मोक्षो मतः। योगदर्शने चिच्छक्तेः निरुपाधिकरूपात्स्वरूपेऽवस्थानं मोक्ष इत्युच्यते। अद्वैतवेदान्तदर्शने मूलाज्ञाननाशे सति आत्मसाक्षात्कार एव मोक्षः कथ्यते।

मोक्षो हि सर्वपुरुषार्थेषु श्रेष्ठतमः। अत एव भावनोपनिषदि लिखितमस्ति यद् धर्मार्थकामा अनित्याः सन्ति। केवलं मोक्ष एवास्ति नित्यः। अतस्तदुपलब्ध्यये प्रयत्नो विधेयः-

धर्मार्थकामाः सर्वेऽपि तेऽनित्या मोक्ष एव हि।

नित्यस्तस्मात्तदर्थाय यतेत मतिमान्नरः।।27।।

नारायणोपनिषदि च प्रोक्तं यद् यतो विष्णुकृपां विना मोक्षो न लभ्यते, अतो जागतिरुकर्मजालाद् मुक्तिमिच्छता नरेण तस्य नारायणस्य नित्यं चिन्तनं विधेयम्।

विष्णुपुराणे कथितमस्ति यद् भगवति विष्णौ प्रसन्ने सति अस्मिन् लोके न कोऽपि पदार्थो दुर्लभोऽस्ति। धर्मार्थकामप्राप्तिप्रार्थना व्यर्थाऽस्ति, यतस्तेऽस्थायिनोऽल्पाश्च सन्ति। अतो मुक्तिकामा अनन्तं ब्रह्मवृक्षमाश्रित्य निःसन्देहं मुक्तिरूपं फलं लभन्ते-

तस्मिन् प्रसन्ने किमिहास्त्यलभ्यं धर्मार्थकामैरलमल्पकास्ते।

समाश्रिताद् ब्रह्मतरोरनन्तान्निःश्रेयसं मुक्तिफलं प्रयान्ति।।[2]

विवेकख्यातिरेव सांख्यस्य चरमं लक्ष्यमस्ति। प्रकृतिपुरुषयोः पृथक्त्वज्ञानं विवेकख्यातिरुच्यते। विवेकख्यातौ जातायां यद्य पुरुषस्य प्रकृतितः प्रतिबिम्बावसरः सांख्यस्य मुक्तिः, यत्र पुरुषः स्वरूपेऽवस्थितो भवति। परमेतस्य नायमभिप्रायो यत् प्रकृतिः सर्वथा नश्यति। अस्यां मुक्तिकल्पनायां प्रकृतिरवश्यं तिष्ठति, परन्तु पुरुषेण सह तस्याः केन प्रकारेण सम्बन्धो न भवति।

सांख्यस्य मुक्तिरानन्दविरहिताऽस्ति, न सा वेदान्तस्य मुक्तिरिवानन्दमयी। सांख्यमते क्लेशावरणस्यैव क्षयो भवति किन्तु वेदान्तनये ज्ञेयावरणस्यापि क्षयो जायते।

'पुरुषार्थशून्यानां गुणानां प्रतिप्रसवः कैवल्यं स्वरूपप्रतिष्ठा वाञ्चिच्छक्तेः' (4/34) इति योगसूत्रानुसारं पुरुषार्थरहितगुणानां परिणामद्वारा विलयः कैवल्यम्, आहोस्वित् पुरुषस्य स्वरूपेऽवस्थानं वा कैवल्यम् । येषां गुणानां फलं जीवैर्भुज्यते तेषां सृष्टिकारकगुणानां प्रतिलोमद्वारा लयेन तेभ्य ़रमो मोक्षः। अर्थात् प्राकृतिकत्रिगुणपाशविमुक्तिरेव मोक्षः, निर्विकल्पाख्यस्यासंप्रज्ञातसमाधेः ़पूर्णावस्थायाः प्राप्तिरेव मोक्षः। वामनो बुद्ध्यगोचरावस्था वा मोक्षःइति वदति।

एकतत्त्वाभ्यासेन नैजमन्तःकरणं क्रमशः स्वस्याभिमुखमग्रेसारयन् साधको वैषम्यावस्थां प्रकृतिं यदैव साम्यावस्थां परिणमयति तदैव स्वरूपप्रतिष्ठाद्वारा सः कैवल्यमधिगच्छति। यावदन्तःकरणवृत्तिः चाञ्चल्येन तरङ्गायिता बुद्धिस्तिष्ठति, न तावद् द्रष्टुः पुरुषस्य स्वरूपावस्थानं संभवति। समाधिदशायामेकतत्त्वस्य परिपूर्णोदयेन पुरुषस्यावस्थानं जायते। पुरुषार्थमेव प्रकृतिः सर्वं क्रियाकलापं विधत्ते। यदा कैवल्योदयेन पुरुषः प्रतिपद्यते तदानीं स्वत एव प्रकृतिपुरुषयोः सम्बन्धविच्छेदात् प्रकृतिः क्रियाहीनतां पाप्ता सती लीयते। इयमवस्थैव वेदान्तस्य अद्वैतभावः, सांख्यस्य आत्यन्तिकदुःखनिवृत्तिः, ज्ञानमार्गस्य ब्रह्मसद्भावः, भक्तिशास्त्रस्य परा भक्तिः, योगशास्त्रस्य च कैवल्यम्।

तथा च स्वस्वरूपाधिगमो द्वैतभावविरहिता अद्वैतावस्था वा कैवल्यम् । इमामवस्थामधिगत्य अल्पज्ञानवान् जीवः सर्वज्ञपरमपुरुषसाक्षात्कारेण समुद्रे तरङ्गवत् परे पुरुषे विलीयते। इयमेव कैवल्यदशा सर्वेषां साधनानां लक्ष्यभूतो वेदसिद्धान्तः, योगसाधनस्य च चरमं लक्ष्यम् । तस्माज्जीवात्मनः

परमात्मनि विलयो मुक्तिः कैवल्यं वेति समुदीर्यते। योगसाधनद्वारा चित्तवृत्तिनिरोधेन पुरुषस्य स्वरूपप्राप्तिरेव योगफलम् , एतदेव च मुक्तिपदमाम्नातम् ।

अन्यानि दर्शनानि ज्ञानेन मोक्षलाभो मन्यन्ते, किन्तु योगदर्शनोक्ता मुक्तिप्राप्तिपद्धतिः सर्वविलक्षणा अलौकिकतत्त्वाभ्यासेन निर्वाणव्यूहप्रणासपूर्वकं निर्विकल्पसमाधिद्वारा मुक्तिमासाद्यते इति योगदर्शनसिद्धान्तः।

आत्मा किल नित्यः मुक्तः शुद्धः, बुद्धः, अद्वितीयः, द्वैतप्रपञ्चरहितः, ज्ञानस्वरूपश्चेति। वृत्तीनामावरणेनान्तःकरणं चाञ्चल्यमासादयद् आत्मस्वरूपमाच्छादयति। सबीजसमाधितः क्रमशो निर्बीजसमाधावुपगते स्वत एवात्मस्वरूपं प्रकाशते। (तदश्च न पुनरज्ञानबन्धनं स्थातुमर्हति। निर्जीवसमाधिप्राप्तिपूर्वकं कैवल्याधिगमस्यैतदेवास्ति रहस्यम् ।

वस्तुतः पुरुषो नित्यशुद्धबुद्धमुक्तस्वभावः, बन्धनं यदि तस्य स्वाभाविको धर्मश्चेत्तर्हि यावद् द्रव्यभावित्वसम्बन्धहेतुत्वान्नैव स्यात्तन्मुक्तिः। प्रकृतिसम्बन्धनात् पुरुषस्य केवलमौपचारिकौ बन्धः। जपाकुसुमसंसर्गात् स्फटिकमणौ लौहित्यसञ्चार इव पुरुषे प्रकृतिसंसर्गजन्यमाभिमानिकबन्धनमवसेयम्।

योगसाधनेनान्तःकरणे निरुद्धे तद्वृत्तिषु बिरुद्धासु चैतन्यरूपपुरुषस्य पाशबन्धनकारकं न किमपि सम्भवेत्। तदानीं चैतन्यस्वरूपः पुरुषः स्वीयं प्रतिपद्यते। अन्तःकरणं दर्पणवन्निर्मलं विद्यते। यथा नानावर्णसान्निध्याद् दर्पणो नानारूपतां धारयति तथाऽन्तःकरणमपि अध्यवसेयम् । यथा तरङ्गित्ते जलाशये न मुखाकृतिः सुस्पष्टं परिलक्ष्यते तथैव नानावृत्तिसङ्कुलेऽन्तःकरणे नैव द्रष्टुश्चैतन्यं यथावत् प्रतिभासते। चैतन्यस्य पूर्णरूपेण प्रतिभानमेव योगसाधनलक्ष्यमस्ति। अतः सच्चिदानन्दरूपचैतन्यस्य स्वस्वरूपोपलब्धिरेव मोक्षः।

यथा निर्मलोऽपि स्फटिकमणिः रञ्जितवस्तुसाहचार्याद् रञ्जितः प्रतीयते तथैव शुद्धबुद्धमुक्तस्वभावः परिणामादिरहितः पुरुषोऽपि प्रकृतिजन्यदृश्यसम्पर्काद् द्रष्टृरूपं धत्ते। द्रष्टृदृश्ययोर्यथार्थरूपपरिज्ञानं मोक्षः।

यथा मानवः क्रमशः सोपानाश्रयेण सौधपृष्ठमधिरोहति तथैव योगसाधनप्रक्रियाभिः साधकोऽष्टाङ्गयोगसाहाय्येन निर्मलां विवेकख्यातिमधिगम्य अन्ते मोक्षपदं लभते।

बन्धमोक्षौ विकल्पौ मतौ स्तः। विकल्पविपर्ययौ च योगे चितवृत्ती स्तः। विपर्ययस्य बाधो भवति, न विकल्पस्य। अयं व्यवहारे उपयुज्यतेऽपरस्तात्त्विको नास्ति। द्वयोः पृथग्वस्तुनोरेकत्वस्वीकारः, तथैकस्य वस्तुद्वयरूपे स्वीकारो वा विकल्पः। बन्धो मोक्षः पुरुषेश्चेति त्रयोऽत्यन्तं भिन्नाः सन्ति। बन्धमोक्षाभ्यां पुरुषस्य सम्बन्धो विकल्पः, यतो हीमौ प्रकृतिमन्तौ स्तः। सांख्यनये बन्धनं मोक्षश्च प्रकृतेरेव भवति, न पुरुषस्य। स हि नित्यशुद्धबुद्धमुक्तस्वभावोऽस्ति। प्रकृतेः पार्थक्यं केवलीभाव एव पुरुषस्य मोक्ष उच्यते। यथा अचोरश्चोरैः सह वर्तमानश्चोर इव गृहीतो भवति तथैव प्रकृतेः सम्पर्केण बन्धनरहितोऽपि पुरुषो बद्ध इत्युच्यते। शिवसंहितायां त्रयोदशे अध्याये मोक्षविषय एवमुक्तो विद्यते-

मोक्षस्य हि न वासोऽस्ति ग्रामान्तरमेव वा।
अज्ञानहृदयभ्रान्तिर्नाशो मोक्ष इति स्मृतः।। [3]

ब्रह्मपुराणे (239/22) महाभारते चोपर्युक्तस्यैव तथ्यस्य समर्थनं भवति-

सक्तमात्मानमीशे च देवे नारायणे तथा।

देवे मोक्षे च संसक्तं मोक्षं सक्तं तु न क्वचित् ।।[4]

दार्शनिके जगति मोक्षविषये विपुलो विचारो जातोऽस्ति। मोक्षस्वरूपनिर्णये दार्शनिकानां सिद्धान्ताः परस्परं विलक्षणाः प्रतीयन्ते। यतो हि ते विभिन्नेन रूपेण विचारं प्रकुर्वन्तिः। मोक्षशब्दस्य साधारणोऽर्थोऽस्ति मुक्तिः। कस्मान्मुक्तिः? यस्मान्मोक्तुमिष्यते तदस्ति दुःखम् । अतो मोक्षस्य साधारणोऽर्थो दुःखान्मुक्तिरिति सम्भवति। महर्षिगौतमोऽनयैव दृष्ट्या मोक्षविचारं कुर्वन् ब्रवीति यद् दुःखात्यन्तनिवृत्तिरेव मोक्षः तदत्यन्तविमोक्षोऽपवर्गः। (1/1/22) वेदान्तिनस्तु अत्र ब्रह्मप्राप्तिमोक्ष इति वदन्ति। महर्षिणा पतञ्जलिना मोक्षार्थं कैवल्यशब्दस्य निर्धारणं कृतम् । तन्मते कैवल्यार्थोऽस्ति आत्मस्वरूपावाप्तिः (4/33) एवं पतञ्जलिसिद्धान्तानुसारं दुःखात्यन्तनिवृतिरूपस्य मोक्षस्यानुभवकर्ता कश्चिच्चेतनोऽपेक्षितोऽस्ति यो दुःखभावस्य साक्षी भवेत् । अतो नैयायिकानामपवर्गः चेतनस्वरूपे स्थितिस्वीकारमन्तरा न कदापि संभवति। किञ्च यदि आनन्दप्राप्तिर्भावपदार्थः स्वीक्रियेत तर्हि अस्यानन्दस्य भोक्त्रा केनापि भवितव्यम् । यतो न चेतनमन्तरा किञ्चिद् भोग्यं भोक्तुं शक्येत। एवं सति कस्यचित् करणस्यावश्यकता स्वीकर्तव्या उपतिष्ठते, किन्तु वेदान्ती नैवं मन्तुमुद्यतोऽस्ति। यत आत्मनो भिन्ने आनन्दरूपे कस्मिंश्चिद्भावपदार्थे सिद्धे सति अद्वैते सिद्धान्तविरोधः, तथा मोक्षानन्दो नाशवान् स्यात् । अत आत्मनश्चैतन्यरूपाद्भिन्नः कश्चिदानन्दपदार्थो नास्ति। एतेनापि निर्गुणे चेतनस्वरूपे स्थितिरेव मोक्षः सिद्ध्यति। अतः नैयायिकवेदान्ताभ्यामपि योगप्रतिपादितस्य कैवल्यस्योपेक्षां कर्तुं न शक्यते। तथा च प्रकृतिपुरुषयोः पार्थक्यज्ञानान्मोक्ष इति सांख्यसिद्धान्तः स्थिरायते।

पुराणेतिहासयोः प्रकृतिपुरुषयोः पार्थक्यापार्थक्यविषयेऽनेकविधप्रश्न-विवादो उपस्थाप्यन्ते पार्थक्यमेवाभ्युपगतम् । अनेनैव पार्थक्यज्ञानेन मोक्षस्य स्थितिः प्रदर्शिताऽस्ति ब्रह्मपुराणे (243/19-22) तथा महाभारते च-

क्षरो भवत्येष यदा तदा गुणवतीमथ।

प्रकृतित्वाभिजानाति निर्गुणत्वं तथात्मनः।।

तदा विशुद्धो भवति प्रकृतेः परिवर्जनात् ।

अन्योऽहमन्येयमिति यदा बुध्यति बुद्धिमान् ।। [5]

अत्र प्रकृतिसम्पर्के पुरुषः क्षरः प्रोक्तः। यतो हि स अनेकासु योनिषु भ्रमति। यदा सः प्रकृतेः स्वरूपं आत्मनश्च निर्गुणस्वभावं जानाति तदा विशुद्धो भूत्वा मुक्तो भवति। अस्यां स्थितौ सः प्राकृतगुणजालं नन्दति। एवमत्र प्रकृतिपुरुषयोः प्रार्थक्यज्ञानान्मोक्ष इति स्पष्टतया स्वीक्रियते।

वायुपुराणे प्रकृतिपुरुषपार्थक्यज्ञानान्मोक्षस्य स्थितिः प्रदर्शिता। श्रीमद्भगवते प्रतिलोमानुलोमक्रमेण तत्त्वज्ञानं मोक्षस्यानन्यसाधकमुक्तम्। कैवल्यविषये विचिकित्सां कुर्वन्ती देवहूतिर्भगवन्तं कपिलं प्रोक्तवती - 'पुरुषं प्रकृतिं ब्रह्मन् ! न विमुञ्चति कर्हिचित्' (24/27) । तदुत्तरे भगवान् कपिलः

प्रकृतिपरिवर्तनेनात्मनः केवलीभावः कैवल्यमिति प्रोक्तवान् । सर्वपल्लीराधाकृष्णन-महोदयो विषयविषयिणोर्भेदं नोचितं मन्यते। तदनुसारं सांख्यस्य द्वित्ववादः, दार्शनिकसमस्यायाः समाधानं न ददाति। प्रकृतिपुरुषौ काल्पनिकौ स्तः, अत एव व्यवहारबाह्यौ।।[6]

परमेतन्न समीचीनम्, उपर्युक्तैर्विवेचनैः स्पष्टमस्ति यत् पुराणेषु महाभारते च द्वित्ववादः स्पष्टतया स्वीकृतोऽस्ति। इमे ग्रन्थाः व्यवहारप्रधानाः सन्ति। दर्शनस्यालोके व्यवहारस्य व्यवस्थितिकरणमेतेषां प्रधानं कार्यमस्ति। अस्यां स्थितौ सांख्यस्य द्वित्ववादो व्यवहारबाह्य इति कथनं सर्वथा अनुचितं प्रतिभाति।

पुराणेतिहासयोः मोक्षस्य विचारसमये सर्वत्र प्रकृतिपुरुषयोः पार्थक्यस्यौचिती प्रदर्शिता।सहैव एषु विभिन्नदर्शनानां समन्वयार्थमैक्यज्ञानरूपे मोक्षस्य वर्णनं यत्र तत्र प्राप्यते। एतदनुसारमेके परमेण तत्त्वेन जीवात्मन ऐक्यमेव मोक्षः। इदमैक्यमपि परमस्य तत्त्वस्यानैक्याद् ब्रह्मैक्य-नारायणैक्य-कृष्णैक्य-शिवैक्य-सूर्यैक्य-शक्त्यादिरूपेषु अनेकप्रकारमस्ति। एवंविधं वैभिन्न्यं विभिन्नसम्प्रदायानामभ्युपगमवैभिन्न्यादेवास्ति। एषु सांख्यसिद्धान्त आधाररूपेण स्वीकृतोऽस्ति। पार्थक्यज्ञानमतिदुर्लभम् । प्रकृतिपुरुषविवेक एव मोक्षस्यानन्यं साधनमस्ति। परमयं विवेको न सरलतया लभ्यते-

प्रयत्नाद् यतमानस्तु योगी संशुद्धकिल्बिषः।

अनेकजन्मसंसिद्धस्ततो याति परां गतिम् ।। [7]

एवंविधो विवेकोऽनेकजन्माभ्यासेनैव भवितुमर्हति। कर्मविपाकानुसारं कर्मनियम आत्मस्वातन्त्रस्य न व्याघातकः, किन्तु अज्ञानात् निष्क्रिये आत्मनि आगन्तुकरूपेण कर्तुत्वाद्यभिमानो भवति, स च विवेकपर्यन्तं तिष्ठति।

पाश्चात्य-विद्वांस आत्मस्वातन्त्र्यं मन्यते[8]। तन्न युक्तं यतो हि इच्छाऽपि मनसो धर्मः, आत्मस्वातन्त्र्यं तु अनेकजन्मसंसिद्धि-विवेकजन्यमस्ति। विवेकाय च सहस्रेषु कश्चिदेक एव प्रयतते। तदुक्तं ब्रह्मपुराणे महाभारते च-

सहस्रेषु नरः कश्चिन्मोक्षे बुद्धिं समाश्रितः।

दुर्लभत्वं मोक्षस्य विज्ञाय च श्रुतिपूर्वकम् ।[9]

पुराणेतिहासयोः सर्वमध्यात्मविवेचनं प्रकृतिपुरुषविवेकनिमित्तमेवास्ति। प्रकृतेः सर्वो विकासः पुरुषस्य विमोक्षार्थमेवास्ति। प्रकृतिपुरुषविवेकाय क्षराक्षर-व्यक्ताव्यक्त- क्षेत्रक्षेत्रज्ञादीनां विचार उपस्थापितोऽस्ति। एवमुत्पन्नेन ज्ञानेन सर्वाणि कर्माणि भस्मसाद् भवन्ति। कैवल्यस्य च स्थितिः समुपतिष्ठते। तदर्थं 'नान्यः पन्था विद्यतेऽयनाय' इति नियमः पूर्णतया चरितार्थो भवति। ज्ञानं पञ्चधा प्रोक्तम् । सिद्ध्यात्मकं योगात्मकं विषयात्मकं मोक्षात्मकं भावात्मकं च। एतदेव ज्ञानं विद्या च प्रोच्यते। नारदीयपुराणे (60/43) विद्या द्वितीयं चक्षुः प्रोच्यते। मोक्षात्मकं ज्ञानमेवात्र विद्यापदेन व्यपदिष्टमस्ति। आत्मज्ञानमेव सर्वश्रेष्ठम् । इदं सर्वपरित्यागपूर्वकमिन्द्रियानासक्तस्यैव सम्भवति।

अज्ञानादात्मा स्वरूपात्प्रच्युतो जीवभावमुपगच्छति। मोह-अज्ञान-अविद्या-अविवेक-विपर्ययशब्दाः सन्ति समानार्थाः। ज्ञानद्वारा एषां तिरोभावो भवति। पुरुषः कृत्स्नविद् भूत्वा जगत उदयस्तम्भनादिनाऽविचलितः तिष्ठति। इदमेवात्र कैवल्यस्य स्थितिः। वायुपुराणे "लिङ्गाभावात्तु कैवल्यं कैवल्यात्तु निरञ्जनम्" (4/102/79) । केवलीभूतः केवलतां याति, केवलीभूत्वा केवलतां गत इत्यादिप्रयोगा इमामेवावस्थां द्योतयन्ति। कैवल्यकेवलीभूतमोक्षशब्दाः सन्ति समानार्थकाः।

आत्मनः स्वरूपानुरूपं सर्वं विकारराहित्यं कैवल्यमुच्यते। अत्रात्मा स्वात्मरूपेऽवस्थितः तिष्ठति। अतः पुरुषस्वरूपानुरूपं मोक्षस्य स्वरूपं जायते। सांख्यपुरुषः सच्चित्स्वरूपोऽस्ति। मोक्षेऽपि स सच्चित्स्वरूप एव तिष्ठति। एवंस्थितो सांख्ये आनन्दः पृथङ्नाङ्गीक्रियते, आनन्दोऽस्ति खल्वस्य धर्मः।

त्रिविधदुःखस्यात्यन्तिकसमुच्छेदाय आनन्दराहित्यमपेक्ष्यते। अन्यथा सत्त्वाभिभूते पुनः दुःखादेरुद्भवः स्यात् । अत एव महाभारते (13/41/10) मोक्षः अदुःखमसुखं वा प्रोक्तः। मोक्षः प्रतिपुरुषं भवति। अत आत्यन्तिकलय एकवारं न भवति। यस्यात्यन्तिकलयो भवति तदर्थं प्रकृतेः सर्वे व्यवहारा निःसारा भवन्ति। एवं विवेचनेन स्पष्टं प्रतीयते यद् आत्यन्तिको लयो मोक्षसमानार्थकः। वामनपुराणे (43/29) एवं गुणातीतस्य परिभाषा दत्ताऽस्ति। 'यथा' वारिचरः पक्षी न वियति जले व चरन् न शिलष्यते तथा योगी अपि न क्वचन शिलष्यते।

वायुपुराणे आत्मज्ञानस्य प्रशंसा एवं कृताऽस्ति -

उत्पत्तिश्च निरोधश्च नित्यं भूतेषु सत्तमाः।

ऋषयोऽत्र न मुह्यन्ति विद्यावन्तश्च ये नराः।।

युगे युगे भवन्त्येते सर्वे दक्षादयो द्विजाः।

पुनश्चैव निरुध्यन्ते विद्वांस्तत्र न मुह्यति।।[10]

मुक्तावस्थाया द्योतनार्थं 'भिद्यते हृदयग्रन्थिः' इत्यस्य प्रयोगः पुराणेषु किञ्चित्परिवर्तनेन सह समागतोऽस्ति। श्रीमद्भागवते यथा

भिद्यते हृदयग्रन्थिश्छिद्यन्ते सर्वसंशयाः।

क्षीयन्ते चास्य कर्माणि दृष्ट एवात्मनीश्वरे ।।[11]

अस्मिन् प्रसंगे राज्ञो जनकस्यापि भाव उद्धृतोऽस्ति-

मिथिलायां प्रदग्धायां न मे दहति किञ्चन । [12]

अयमभिप्रायो मिथिलादाहेन जनकस्य न काऽपि हानिर्भवति। मुक्तावस्थाया विचार एवमस्ति वामनपुराणे वायुपुराणे च

स चापि त्रिविधः प्रोक्तो मोक्षा वै तत्त्वदर्शिभिः।

पूर्वं वियोगो ज्ञानेन द्वितीयो रागसंक्षयात् ।

लिङ्गाभावात्तु कैवल्यं कैवल्यात्तु निरञ्जनम् ।।

निरञ्जनत्वाच्छुद्धस्तु ततो नेता न विद्यते।।

तृष्णाक्षयात्तृतीयस्तु व्याख्यातं मोक्षलक्षणम्।[13]

तत्त्वसमासे 'त्रिविधो मोक्षः' (20) इति सूत्रेण त्रिविधो मोक्षः स्वीकृतः। पुराणेतिहासयोरपि तथैवानुमतः। योगवार्तिकव्याख्यायां 2/18 विज्ञानभिक्षुणापि मोक्षस्य त्रैविध्यमुक्तम् -

आदौ तु मोक्षो ज्ञानेन द्वितीयं रागसंक्षयात्।

कृच्छ्रक्षयात्तृतीयेन व्याख्यातं मोक्षलक्षणम्।।

महाभारतस्य शान्तिपर्वणि धर्मध्वजो जनक आत्मानं पञ्चशिक्षार्यस्य शिष्यं[14] सांख्येयोगे मोक्षे च छिन्नसंशयं मन्यमानः पञ्चशिखोक्तां त्रिविधां मोक्षनिष्ठामभ्यधात् -

मोक्षे हि त्रिविधानिष्ठा दृष्टान्यैर्मोक्षवित्तमैः।

ज्ञानं लोकोत्तरं यच्च सर्वत्यागश्च कर्मणाम्।

ज्ञाननिष्ठां वदन्त्येके मोक्षशास्त्रविदो जनाः।

कर्मनिष्ठा तथैवान्ये यतयः सूक्ष्मदर्शिनः।।

प्रहायोभयमप्येवं ज्ञानं कर्म च केवलम् ।

तृतीयेयं समाख्याता तेन निष्ठा महात्मना।। [15]

अयं भावः-पञ्चशिखस्य परमगुरुर्महर्षिकपिल एवास्ति सांख्यज्ञानप्रवर्तकः। अतो लोकोत्तरज्ञानस्य सम्बन्धः तस्मादेव प्रादुरभवत् । यस्यां निष्ठायां सर्वकर्मणां त्यागो लोकोत्तरस्य च ज्ञानस्य सम्पादनं भवति, सा तृतीया निष्ठा तेनैव महात्मना प्रतिपादिता। इति शम्।।

सन्दर्भः

1. वस्तुस्थित्या न बन्धोऽस्ति तद्भावान्न मुक्तता।
विकल्पघटितावेतावुभावपि न किञ्चन ।। (सां.सू.अनिरुद्धवृत्तौ 8 पृष्ठे)
2. विष्णुपुराणे, 1.17.91
3. शिवसंहितायाम् 13.35
4. महाभारते-12.301.23
5. तत्रैव - 12.307.19
6. गीतारहस्ये, पृ.269-280
7. भगवद्-गीतायाम् 6.4
8. महाभारते- पराशरम् गोत्रस्य वृद्धस्य सुमहात्मनः।
भिक्षोः पञ्चशिखस्याहं शिष्यः परमसम्मतः।।
9. महाभारते - 12.301.39
10. वायुपुराणे- 2.63.50-51
11. श्रीमद्भागवते- 1.2.21

12. तत्रैव 12.18.34
13. वा.पु.43/25-26, वा. 102.78-79
14. महाभारते सांख्यज्ञाने च मोक्षे च महीपालविधौ तथा।
त्रिविधे मोक्षधर्मेऽस्मिन् गतध्वा छिन्नसंशयः।।(12/320/24/25)
15. महाभारते 320.38-40

□□□

भगवान् सूर्य का अद्भुत आचार्यत्व - एक विश्लेषणात्मक अध्ययन

चन्द्रदेव पाण्डेय

(The present paper deals with the facts that भगवान् सूर्य i.e. the sun god is an excellant teacher who teaches the beings of the universe in several ways. The author of the paper has analysed the sources where the aspects of his teachership (आचार्यत्व) has been expressed. References are available in Vālmiki's रामायण that the great teacher हनुमान् has also learnt from the sun god. The author has also quoted examples from अद्भूत-रामायण.)

सभ्यता के उषःकाल से ही प्राचीन भारतीय समाज में लोकलोचन भगवान् सूर्य की अतिशय महिमा रही है। लोक-मंगल के लिए अनवरत गतिशील रहते हुए वे कर्मशीलता एवं लोक-संग्रह के अनुपम निदर्शन हैं। प्रकाश विकीर्ण कर समग्र विश्व-ब्रह्माण्ड में चेतना का संचार करने वाले वे सर्वप्रेरक अद्वितीय एवं महान् आचार्य हैं। वे चर तथा अचर दोनों सृष्टियों की विश्वात्मा हैं। भगवान् सूर्य से (ही) समग्र विश्व की स्थिति एवं सुरक्षा है।[1] सूर्योदय होने पर चराचर प्राणियों के हृदय प्रफुल्लित हो उठते हैं और सभी अपने-अपने कर्मों में प्रवृत्त हो जाते हैं। उनसे समस्त प्राणियों को कर्मयोग की शिक्षा (प्रेरणा) प्राप्त होती है। सूर्य शब्द की व्युत्पत्ति है - 'सुवति प्रेरयति कर्मणि लोकम्' अर्थात् जो समस्त लोक को कर्म में प्रवृत्त करता है, वह सूर्य है।

भगवान् सहस्रांशुमाली समग्र लोक को प्रकाश एवं जीवन का अभ्युदय प्रदान करते हैं। प्राचीन भारतीय वाङ्मय में अनेकत्र उन्हें अध्यात्म विद्याओं के गुरु-रूप में महिमान्वित किया गया है। ऋग्वैदिक काल में ही सूर्यदेव को आचार्यत्व की प्रतिष्ठा प्राप्त हो गयी थी। उनके ज्ञानोपदेश का उल्लेख करते हुए ऋग्वेद[2] में कहा गया है -

केतुं कृण्वन्नकेतवे पेशो मर्या अपेशसे। समुषभ्दिरजायथाः ।।

अभिप्राय यह है कि हे मनुष्यों! अज्ञानी को ज्ञान देते हुए, अरूप को रूप देते हुए ये सूर्य, रश्मियों द्वारा आलोकित होते हैं। उन्हें बुद्धि को शुद्ध तथा ज्ञान की वृद्धि करने वाला कहा गया है।[3]

'ऊँ भू र्भुवः स्वः तत्सवितुर्वरेण्यं भर्गो देवस्य धीमहि धियो यो नः प्रचोदयात्' नामक गायत्री मन्त्र की अभिव्यक्ति भी सूर्य एवं ब्रह्मचारी के मध्य आचार्य तथा शिष्य के रूप में हुई है। ऋग्वैदिक काल से ही उपनयन संस्कार के अनुष्ठान में अपनी और ब्रह्मचारी (विद्यार्थी) की अञ्जलि जल से भरकर आचार्य के मन्त्र-पारायण की विधि रही है।[4]

तत् सवितुर्वृणीमहे वयं देवस्य भोजनम् ।
श्रेष्ठं सर्वधातमं तुरं भगस्य धीमहि ।।

उक्त मन्त्र पढ़कर आचार्य अपनी अञ्जलि का जल ब्रह्मचारी की अञ्जलि में डालकर उसका पाणि अंगूठे से पकड़ लेते थे। इसके पश्चात् आचार्य पुनः अधोलिखित मन्त्र का वाचन करते थे -

देवस्य त्वा सवितुः प्रसवेऽश्वनोर्बाहुभ्यां
पूष्णो हस्ताभ्यां गृभ्णाम्यसौ ।

अर्थात् सवितृदेव के अनुशासन में अश्विनद्वय की बाँहों से तथा पूषा के हाथों से मैं तुम्हारा हाथ ग्रहण (स्पर्श) करता हूँ ।

अभिप्राय यह है कि जैसे भगवान् सूर्य प्रकाश बिखेरकर सम्पूर्ण जगत् का अन्धकार दूर करते हैं, उसी प्रकार आचार्य शिष्य का अज्ञानान्धकार दूर करते रहेंगे। इस मांगलिक अवसर पर सूर्यार्चन करते हुए कहा जाता था कि-

मयि सूर्यो भ्राजो दधातु - भगवान् अंशुमाली मेरे अन्दर प्रकाश का समावेश (ज्ञान) करें।

आचार्य सूर्य ने ही परमज्ञानी याज्ञवल्क्य ऋषि के कठोर तपस्या से प्रसन्न होकर उन्हें शुक्ल यजुओं (वाजसनेय, माध्यन्दिन एवं कात्यायनी संहिताओं) का उपदेश (वरदान) दिया था।[5] उन्होंने ही मनु एवं साम्ब आदि को शिक्षित किया था। उन्हें सम्पूर्ण संसार का गुरु कहा गया है।[6] महर्षि वाल्मीकि प्रणीत आदिकाव्य रामायण[7] में भी उल्लेख आता है कि भगवान् सूर्य ने अध्येता हनुमान को शिक्षा देकर विद्वान् बनाने का उपक्रम किया और कहा कि मैं इन्हें (हनुमान को) अपने तेज (ज्ञान) का सौवा अंश देता हूँ। जब इनमें शास्त्राध्ययन की क्षमता आ जायेगी तब मैं शास्त्रों का ज्ञान प्रदान करूंगा जिससे ये अच्छे वक्ता होंगे। शास्त्रज्ञान में कोई भी इनकी समानता करने वाला न होगा -

मार्तण्डस्त्वब्रवीत् तत्र भगवांस्तिमिरापहः।
तेजसोऽस्य मदीयस्य ददामि शतिकां कलाम्।।
तदास्य शास्त्रं दास्यामि वाग्मी भविष्यति।
यदा च शास्त्राण्यध्येतुं येन शक्तिरस्य भविष्यति।
न चास्य भविता कश्चित् सदृशः शास्त्रदर्शने।।

वाल्मीकि रामायण में आख्यात है कि महाप्राज्ञ हनुमान जी ने सूर्यदेव से व्याकरण की शिक्षा प्राप्त किया[8]-

असौ पुनर्व्याकरणं ग्रहीष्यन्

सूर्योन्मुखः प्रष्टुमनाः कपीन्द्रः ।। 13 ।।

उद्यद्गिरेरस्तगिरिं जगाम

ग्रन्थं महद्धारयनप्रमेयः ।। 14 ।।

लोकमंगल के अधिष्ठाता महाकवि तुलसीदास ने भी हनुमान बाहुक में सूर्य एवं हनुमान के मध्य आचार्यत्व एवं शिष्यत्व का रोचक वर्णन किया है।[9]

भानु सों पढ़न हनुमान गये भानु मन-

अनुमानि सिसुकेलि कियो फेरफार सो ।

पाछिले पगनि गय गगन मगन-मन

क्रम को न भ्रम कपि बालक-विहार सो ।।

अभिप्राय यह है कि हनुमान जी भगवान् सूर्य के पास शिक्षा प्राप्त करने गए, लेकिन सूर्य ने कहा "मैं स्थिर नहीं रहता, बिना आमने-सामने रहे, अध्ययन-अध्यापन असंभव है।" सच तो यह है कि उक्त ब्याज से सूर्यदेव हनुमान के शिष्यत्व एवं जिज्ञासा की परीक्षा ले रहे थे। हनुमान उस परीक्षा की कसौटी पर खरे उतरे और उन्होंने सूर्य के सम्मुख होकर पीठ की ओर पैरों से प्रसन्न मन आकाश में प्रस्थान किया।

सूर्यदेव दो हजार दो सौ दो योजन प्रति निमिषार्द्ध के वेग से चलते हुए वेद-वेदांग एवं सकल विद्याओं के रहस्य पढ़ाते (व्याख्या करते) तथा उनकी जिज्ञासाओं का समाधान प्रस्तुत करते चले जाते थे और हनुमान जी सब कुछ कण्ठस्थ करते हुए उदयाचल से अस्ताचल तक चले जाते थे। अध्ययन- अध्यापन का ऐसा विलक्षण उदाहरण शास्त्रों में कहीं भी उल्लिखित नहीं है।

वाल्मीकि रामायण में ही विवरण प्राप्त होता है कि हनुमान जी ने भगवान् सूर्य से सम्पूर्ण विद्यायें शीघ्र ही पढ़ लीं। कोई भी शास्त्र उनके अध्ययन-मनन से अस्पृष्ट नहीं रहा[10] -

ससूत्रवत्त्यर्थपदं महार्थं

ससंग्रहं सिद्ध्यति वै कपीन्द्रः ।

न ह्यस्य कश्चित् सदृशोऽस्ति शास्त्रे

वैशारदे छन्दगतौ तथैव ।। 46 ।।

सर्वासु विद्यासु तपोविधाने

प्रस्पर्धतेऽयं हि गुरुं सुराणाम् ।। 47 ।।

जिज्ञासु महाकपीश्वर ने सूत्र, वृत्ति, वार्तिक, महाभाष्य और संग्रह- इन सबका सम्यक् रूप से अध्ययन किया। अन्यान्य शास्त्रों के ज्ञान तथा छन्दशास्त्र के अध्ययन में भी इनकी समानता करने वाला दूसरा कोई विद्वान् नहीं है। समस्त विद्याओं के ज्ञान में ये देवगुरु बृहस्पति की समता

रखते हैं। इनके समान शास्त्रविशारद कोई नहीं है। इसीलिए अद्भुत रामायण में वर्णन आता है कि अखण्ड ब्रह्माण्ड नायक मर्यादा पुरुषोत्तम श्रीरामचन्द्र हनुमान को अपना विष्णु रूप दिखाकर उन्हें सांख्य, योग एवं भक्तियोग आदि का उपदेश देते हैं।[11]

हनुमान शास्त्रमर्मज्ञ एवं उत्कृष्ट ज्ञानी हैं। इनकी वाणी, बुद्धि के आठों गुणों (सुनने की इच्छा, सुनना, ग्रहण करना, स्मरण रखना, तर्क-वितर्क द्वारा सिद्धान्तों का निश्चय करना, अर्थ का ज्ञान होना तथा तत्त्व को समझना) से समलंकृत है। भगवान् श्रीराम से जब प्रथम बार हनुमान जी की वार्ता हुई तब वे उनके वैदुष्य एवं वाग्मिता से अभिभूत होकर लक्ष्मण से बोले, 'जिसे ऋग्वेद की शिक्षा न मिली हो, जिसने यजुर्वेद का अनुशीलन न किया हो, तथा जो सामवेद का पण्डित न हो, वह इतनी संयत भाषा में वार्तालाप नहीं कर सकता। निश्चय ही इन्होंने व्याकरण का भलीभांति स्वाध्याय किया है, क्योंकि विशद वार्ता करने पर भी इनके मुख से कोई अपशब्द नहीं निकला अर्थात् कोई त्रुटि नहीं हुई।[12]

नानृग्वेदविनीतस्य नायजुर्वेदधारिणः ।
नासामवेदविदुषः शक्यमेवं विभाषितुम्।। ।। 28 ।।
नूनं व्याकरणं कृत्स्नमनेन बहुधा श्रुतम्
बहु व्याहरतानेन न किञ्चिद्पशब्दितम्।। 29 ।।

येता हनुमान न केवल व्याकरण आदि के ज्ञाता थे अपितु उन्हें ज्योतिष का भी ज्ञान था। उन्हें 'कालधर्मविशेषविद्' अर्थात् काल-धर्म-विशेषज्ञ भी कहा गया है।[13] उन्हें गान विद्या की एक शाखा का भी प्रवर्तक माना जाता है।[14] उनके संगीत ज्ञान का परिचय महाभारत के भीम-हनुमान संवाद से भी प्राप्त होता है, जहां गन्धर्व तथा अप्सराएं नित्य राम के चरित्र का (गीत के रूप में) संगायन करते थे।[15]

गोस्वामी तुलसीदास जी ने मारूतात्मज को 'ज्ञानिनामग्रण्यम्' और 'सकलगुणनिधानम्' की अभिधा से विशेषित किया है। गोस्वामी जी ने विनयपत्रिका में उन्हें वेदान्तविद्, विविध विधाओं का विशारद, वेदों का ज्ञाता एवं ब्रह्म-विद्या का निर्वचन करने वाला कहा है।[16]

जयति वेदान्तविद्, विविधविद्या-विशारद-वेद वेदांग-विद् ब्रह्मवादी।
ज्ञान वैराग्य विज्ञान भाजन विभो। विमलगुनगनत सुक नारदादी।।26।।

वाल्मीकि रामायण में हनुमान को वाक्यविशारद, वाक्यकोविद, वाक्यज्ञ, प्रियवादी, मतिमान्, महामति, प्राज्ञ, महाप्राज्ञ, धीमान्, तत्वविद्, साधु बुद्धि एवं कार्यविदां वरः इत्यादि विशेषणों से विभूषित किया गया है।[17]

हनुमान के विवेक का सबसे बड़ा प्रमाण सीता की खोज के प्रसंग में प्राप्त होता है। हनुमान सीता के सम्मुख उपस्थित होने के पूर्व वार्तालाप करने के विषय में विचार करते हैं कि मैं मानवोचित संस्कृत भाषा में वार्ता करूंगा। परन्तु ऐसा करने में बाधा यह है कि सीता मुझे रावण समझकर

भयभीत हो जाएंगी। ऐसी स्थिति में सार्थक भाषा में वार्ता करना चाहिए जिससे मैं सीताजी को उचित आश्वासन दे सकूँ। यदि मैं तत्काल युद्ध में तत्पर हो गया तो समुद्र पार जाकर भगवान् राम को समाचार न दे सकूंगा।[18]

किस प्रकार यह कार्य विनष्ट न हो, अर्थात् सुसम्पन्न हो जाय, मुझसे कोई असावधानी न हो, मेरा समुद्रलंघन व्यर्थ न जाय, किस प्रकार सीताजी मेरी बातें सुन (समझ) लें और घबराएं न। इन सब बातों पर सम्यक् रूप से विचारकर महामति हनुमान जी ने यह निश्चय किया-[19]

न विनश्येत् कथं कार्यं वैक्लव्यं न कथं मम।

लंघनं च समुद्रस्य कथं नु न वृथा भवेत्।। 39 ।।

कथं नु खलु वाक्यं मे श्रृणुयान्नोद्विजेत च।

इति सञ्चिन्त्य हनुमांश्चकार मतिमान् मतिम्।। 40 ।।

आशय यह है कि यह हनुमान की बुद्धिमत्ता ही थी कि लंकाधिपति रावण के मन्त्री, पत्नी, पुत्र एवं भ्राता आदि सभी हनुमान के समर्थक हो गये। इससे उनके विद्या की विलक्षणता एवं साथ ही आचार्य सूर्य की शिक्षा (सकल विद्या) - दान की सफलता पर प्रकाश पड़ता है। आचार्य सूर्य के उत्कृष्ट ज्ञान-दान के कारण ही अध्येता हनुमान को अभीष्ट (उत्तम) सफलता प्राप्त हो सकी थी।

शिष्य हनुमान ने अपने आचार्य सूर्य से गुरु-दक्षिणा के लिए निवेदन किया। भगवान् सूर्यदेव ने दक्षिणास्वरूप अपने अंशोत्पन्न सुग्रीव की सुरक्षा की कामना व्यक्त की। हनुमान ने अपने आचार्य की इच्छा पूरी करने का वचन दिया। इस सन्दर्भ में शतरूद्र-संहिता में उल्लेख आता है[20]

सूर्याज्ञया तदंशस्य सुग्रीवस्यान्तिकं ययौ।

मातुराज्ञा-मनुप्राप्य रूद्रांशः कपिसत्तमः।।

इस प्रकार हनुमान जी ने सुग्रीव की सुरक्षा में सर्वथा तत्पर रहकर अपने आचार्य सूर्य को दक्षिणा देकर पूर्वागत परम्परा का परिपालन किया। ध्यातव्य है कि प्राचीन भारतीय शिक्षा-पद्धति में विद्याध्ययन के उपरान्त गुरु-दक्षिणा की परम्परा रही है। महाकवि कालिदास प्रणीत 'रघुवंश' में आख्यात है कि कौत्स ने स्नातक होने पर अपने गुरु (आचार्य) वरतन्तु को चौदह करोड़ स्वर्ण मुद्रा दक्षिणा-स्वरूप दिया था।[21]

सन्दर्भ

1. ऋग्वेद (सायण-भाष्य-सहित) सम्पादित, वैदिक संशोधन मण्डल (वैदिक रिसर्च इन्स्टीट्यूट), पूना, 1993, 7/60/2; विश्वस्य स्थातुर्जगतश्च गोपा।
2. वही, 1/3/6
3. श्वेताश्वतर-उपनिषद् (शांकरभाष्यार्थ-सहित), गीता प्रेस, 2009, गोरखपुर, 2/1-4; सविता को बुद्धि प्रदाता कहा गया है।
4. ऋग्वेद, 5/82/1
5. सूर्याङ्क, कल्याण, गीता प्रेस, गोरखपुर, 1979; पृष्ठ 212

6. साम्बपुराणम्, सम्पा., गौरीकान्त झा, मुम्बई, 2011, 5/39; स हि धाता विधाता च सर्वस्य जगतो गुरुः ।।
7. वाल्मीकि रामायण, गीता प्रेस, गोरखपुर, 1996; 7/36/13-14
8. वही, 7/36/45
9. हनुमान बाहुक (तुलसीदास), टीकाकार, मालवीय, महावीर प्रसाद, गीता प्रेस, गोरखपुर, 1965, पृष्ठ 7-8
10. वाल्मीकि रामायण, 7/36/46-47
11. अद्भुत रामायण, टीकाकार रामशरण विद्या वागीश, प्रकाशक-प्रतापचन्द्र मित्र, सरस्वती यन्त्र, 1886
12. वाल्मीकि रामायण, 4/3/28-29
13. वही, 4/29-6; उल्लेखनीय है कि कालज्योतिष का मूलाधार (प्राण) है तथा काल और ज्योतिष दोनों के ही प्रवर्तक सूर्य हैं। उनसे ही हनुमान ने ज्योतिष का ज्ञान प्राप्त किया था।
14. बंगाली रामायण, सेन, दिनेशचन्द्र, कलकत्ता, 1920, पृष्ठ 51
15. महाभारत, गीता प्रेस, गोरखपुर, 1963, 3/150, पृष्ठ 1353-71
16. तुलसी-ग्रन्थावली, काशी नागरी प्रचारिणी सभा, 1923, पृष्ठ-475-76, द्रष्टव्य राय गोविन्द चन्द्र, हनुमान के देवत्व तथा मूर्ति का विकास, प्रयाग, 1976, पृष्ठ-225
17. बुल्के, कामिल, रामकथा, प्रयाग विश्वविद्यालय, 1962, पृष्ठ 674-676
18. वाल्मीकि रामायण, 5/30/18-34
19. वही, 5/30/39-40
20. शतरूद्र-संहिता, 3/20/12
21. कालिदास - ग्रन्थावली, त्रिपाठी, ब्रह्मानन्द, चौखम्बा सुरभारती प्रकाशन, 1996 5/1, 21-22, 30-33

□□□

Concept of *Āsana* : An Analysis

Bata kishor Dalai

(योगशास्त्रे आसनस्य महती भूमिका वर्तते। पातञ्जल-योगसूत्रे अष्टाङ्गयोगव्याख्यानप्रसङ्गे आसनस्य लक्षणं स्वरूपञ्च व्याख्यातमस्ति पतञ्जलिना। तत्र च नैकेषु पुराणेष्वपि आसनस्वरूपं वर्णितं दृश्यते। अस्मिन् शोधपत्रे उपनिषद्भ्यः शैव-वैष्णव-पुराणेभ्यश्च प्रमाणान्युद्धृत्य आसनविषयकं विवेचनं प्रस्तुतमस्ति विदुषा निबन्धकारेण।)

Āsana is the first member of *Haṭha-yoga*-states Haṭha-ratnāvalikāra.[1] In fact, this has been already stated in *Haṭhayoga-pradīpikā.* In the scheme of *Aṣṭāṅga*-yoga of Patañjali, it forms the third member. It is listed after *Yama* and *Niyama* and before *prāṇāyāma* etc. Because, it is more introvert in comparision to the former and external to the rest of the group. Patañjali prescribes some *āsanas* to restrain the physical body to bear the strain of practice of the concentration and to detach the mind from the physical discomfort to enable it to fit for concentration. This does not require much metaphysical or epistemological elaboration or theorization. And is most practical in nature. It is the most conspicuous disciplined activity having two fold results : Physical and spiritual. Its physical effects on the bodily limbs can be very easily experienced. The other effect can only be noticed when such practice is associated with other members of *yoga* and the aim is set at some higher spiritual development. In the present paper it is proposed to present a critical analysis of the concept of *āsana* with a special reference to its meaning, technical definitions, relevance, types, relations with other members of the system and the benefits one may obtain by practising it. Let us begin with understanding the meaning of *āsana* first. Before doing so, it would not be out of place to refer to some of the researches already conducted on the topic concerned. It will serve two important purposes. It will acquaint us with the vastness of the available researches and frame a limitation to the present attempt as well.

I

1. Yogendra, J. (1910) Scientific Study of Āsanas; JYI, Bombay, 15.XII,pp.183-186.
2. Kuvalayānanda (1926) Rational of Yogic Poses, Lonavala,Y.M.2.3.,pp.207-217. (1928)3.1,pp.45-52.
3. Kuvalayānanda (1933) Preparing oneself for Āsanas, Lonavala, Y.M.4.III.221-231.
4. Kuvalayānanda (1926) Yogic Poses... , Lonavala,Y.M.2,2,pp.115-128.
5. ...... (1945) Special nature of Yogic *Āsana* ... (M) Arogya Mandir, Panvel,17.10,pp1-5.
6. Śivānanda(1952) On the Practice of *Āsana*,YV (Yoga Vedanta) 9.VI.89.
7. Desai N P (1977) An Approch to *Āsana*, JYI, Bombay17.1,pp.10-13.
8. Iyengar BSK (1980) *Yoga* and the *Āsana*, Brahmavadin, Bangalore,15.II, pp.40-46.
9. Blokhin J P &Shanmugam,T M9 (1973) *Āsana* and Respiration, JYI, Bombay, 25,pp. 632-638.
10. Bhattacharya, Ramshankar (1971) *Āsana* in classical *Yoga*, JYI. Bombay, 25.XII. pp.195-97.
11. Bhattacharya, Ramshankar (1978) A rare list of 30 *Āsanas* in two Vaiṣṅava- Purāṇas., JYI.23.XI.163-168.
12. M.V.; Jha and Sahaya, G S. (1979) *Āsana* as an end and as a means in Yoga; Y.M.19.IV.46.
13. Digambaraji , (1978) *Āsana*-Prāṇāyāma , (M)
14. Hansa, Jayadev, (1984) Āsana for Body and Mind. YTH.30.II.9-21.
15. Lele, V B.(19840) Āsanas for Beginners,Y Kiran, Poona, 8,pp.10-11.
16. Agnihotri, Vaidyanathji, (1977). Āsana kā mahatva (H) Kal.51.Vi, pp.212-214.
17. Gharote, M L . (1989) Āsana : A historical and Definitional analysis, Y M.28.2,pp.29-43.
18. Bera, T K. et all. (1998) Recovery from Stress in two different postures ..Indian Journal of Physiol, Pharmacol., Vol.42,No.4, pp.473-478.

Present survey is in no sense complete or exhaustive but indicative. Any way my objective here was neither to evaluate these writings nor to comment on these. I just wanted to show the extent of researches already conducted on

the topic concerned to make space for some fresh analysis. Let me start with the analysis proper, following the scheme.

Meaning of *Āsana*:

The term *Āsana* is employed in two primary senses in the text tradition of Indian Philosophy. Even in *Yoga* philosophy the same is true. It has been derived from the Sanskrit root as to mean to sit. There are two different aspects to look at the term: one having its origin in *rāja-yoga*, which gives a metapsysical sense to it and the other tracing its origin to *haṭha-yogic* traditions based on a physiological considerations. The two meanings are:

1. A seat, method of sitting, a posture, a pose.
2. Establishment in the original state of self.

This second meaning is influenced by Vedantic thought. As it will be evident from our analysis, we are not much concerned with the second meaning and by *āsana* what is intended is the first meaning. Here also, there are two dimensions to look at it : *Āsana* in the sense of an instrument in the form of various postures conducive to the development of further stages in the ladder of *aṣṭāṅga-Yoga*. And our inquiry into *Āsana* is grounded on this sense only.

The other is the sense of a fixed state. In this state it is an effect whereas in the former it is a means.

Definition of *Āsana*:

A fairly large number of definitions of *āsana* are available and it is not possible to quote all these. Often the definitions are mere enumerative type than based on its essentials or unique property. In that sense, they are not definitions. As we have recorded, Patañjali gives a very broad definition and is not free from ambiguity. I have gone through a lots of writings on the definition of *Āsana* and observed that no one has talked about their definitions except M L Gharate whose article makes a good source of research.[3] It is an excellent model of theoretical research. Reserving my comments on the definitions for a while, let me reproduce some definitions :

Definitions:

D. I स्थिरसुखमासनम् । PYS.II.46. ; VB.II.46.62.; B.Y.S.4.1.2

आस्यतेऽनेनेत्यासनं पद्मस्वस्तिकादि। PC.II.46.027.; YDBG.II.46.55.; H.J.P.1.35.

....विधाय सावधानेन स्थातव्यम् इत्यासनलक्षणम्। S. S. P. 2.32.; S.S.P.2.34.

आसनमिति स्वरूपे स्वसमासन्नता। S.S.P.2.34.

निरालम्बनता ध्यानं निरालम्बनमासनम्। H.R.3.60; H.R.3.61.;

निश्चयज्ञानमासनम्। MBU.II.2.5.

आसनं तद्विजानीयादन्यत् सुखविनाशनम् । TBU.1.25.

चैतन्यमात्रसंसिद्धस्वात्मारामः सुखासनः। TBU.4.47.

सुखेनैव भवेद्यस्मिन्नजस्रब्रह्मचिन्तनम् ।

आसनं तद्विजानीयादन्यत् सुखविनाशनम् । TBU.1.25,*Pañcada*śāṅ*ga*-Yoga.

सिद्धं सिद्धासनम् । इति चतुष्ट्य श्रेष्ठमतिशयेन प्रशस्यम् ... H.P.J.001.034.

सुखे सुखकरे सिद्धासने सदा तिष्ठेत् । H.P.J.1.34.

शरीरविन्यासविशेषः आसनम्। स्मार्तयोग। V.S.III.45.

समग्रीवशिरः काय उन्नतास्यः सुनिश्चलः। V.S.II.61.

आसनमिति स्वस्वरूपे समासन्नता। S.S.P.II.34.

आसने नान्यधीरास्ते रहस्येव जितेन्द्रियः। Y.Y.6.63.

आसने नान्यधीरास्ते दीपं हस्ते विलोकयन्। Y.Y.6.64.

आसने नान्यधीरास्ते प्राब्धुखो वायुदमुखः। Y.Y.10.14.

Patañjali defines *Āsana* as the arrangement or the position of the body in which one finds complete and enduring stability and ease.(YS.II.46). In his words-*sthirasukham Āsanam* (as it is pleasurable/comfortable to the practitioner). The TV and YV give the etymology of the word : Both of them describe the *Āsanas* listed by VB. The YV narrates them by quoting *VadiṚa* and *Yogapradīpa*. The essence of these definitions can be put in the following words :

1. The position of the body in which one finds complete and enduring stability and ease.
2. Sitting or being positioned in an attentative/careful manner/pose.
3. Remaining in one's own form/self
4. The position in which one sits
5. A position without support/dependency
6. A position which does not allow any other knowledge to arise i.e. when soul remains free from/devoid of any quality including knowledge.
7. A state in which the knowledge is fixed/undiluted/definite/free from duality.

I think I have quoted a majority of available definitions which can be classified under four heads :

Broad based

Upaniṣad based

Advaita based and

Etymology based.

Of these definitions the first group is general and cover a large area given by Patañjali. His definition understood literally can not cover the *āsanas* described in later *Haṭhayogic* texts. It is more akin to *rāja-yoga* and spiritual bend.

Definitions belonging to II[nd] group are etymology-based which in reality does not speak anything other than what can be understood from the members of the definition itself. They are more self explanatory.

Few definitions are identity based where an identity between the self either itself or with the supreme being is intended.

The remaining definitions are knowledge based. In this context we record the position of the *Purāṇas* on the definition and nature of *āsanas*. The *śaiva Pūrāṇa* agrees with the sort of pacifying nature of the yogic postures. The Skanda *Pūrāṇa* defines as a position in which one can stay comfortably by abandoning the psysical fickleness(*cāñcalya*). Elsewhere it records that a knower of *yoga* should practice *yoga* in a position in which one finds comfortable. (*Skanda*.IV.41.64). At both the place *Svastika* posture is mentioned as example :

Why *āsana*?

As already recorded, Patañjali defines *āsana* as the arrangement or the position of the body in which one finds complete stability and ease. The stability of the physical body is a must for the psychological stability. The twist and strain in the body may cause physical disorder leading to psychological distraction. This helps in turning the physical limb more flexible and adjustable according to the need of the psychological observances. Patañjali has generalized the concept of *āsana* and he has not prescribed any particular posture for particular effect so as to give the aspirant liberty. It suggests that the details of the posture were crystallized in the later period in the literature preceding Patañjali. Patañjali's prime concern was not to restrict the bodily postures but to prescribe the method of concentration through pacifying the mental fluctuations. This is the most important purpose of attaining or conquering *āsana*.

However, some more specific purposes are pointed out in different texts which are complementary to the main purpose stated by Patañjali. *Sāṇḍilya Upaniṣad* on the benefit of *āsana* states: One who masters *āsana* wins the three world. It also helps in the purification process of the *Nāḍis*.

We quote here few texts recording the benefits of practicing or mastering *āsanas* for ready reference.

आसनस्य स्थैर्ये सति, प्राणायामोऽनुष्ठेयः। PC.II.49.28.; Y.R.45.

यमादिभिः प्राप्तबीजभावः आसनादिभिरङ्कुरितः। PC.II.55.30.

आसनादपि सिद्धमाह-तत आसनस्थैर्याद्द्वन्द्वैः। YDBG.II.48.55.

तस्मिन्नासनजये सति योगी द्वन्द्वैः शीतोष्णादि। PC.II.48.28.; VB.II.48.62.

षट्कर्मणा शोधनं च आसनेन भवेद्दृढम्। G.S. 1.01.

दृढो भूत्वाऽऽसनं कृत्वा प्राणायामं समाचारेत्। G.S. 5.45.

आसनेन रुजो हन्ति प्राणायामेण पातकम्। G. SAT. 67.; G.P.2.11.; YCU.114., H.P.J.1.17.

वज्रासनं भवेदेतद्योगिनां सिद्धिदायकम्। B.Y.s.4.14.3.;

शिरोग्रीवासमं कार्यं मुक्तासमिदं शुभम्। B.Y.S.4.13.1.

मनश्च स्थिरतामेति प्रोच्यते तदिहाऽऽसनम्। H.Y.S. 15.1.2.

सिद्धासनमिति प्रोक्तं योगसिद्धिकरं परम्। H.Y.S.18.13.1.

सिंहासनं भवेदेतत्सर्वव्याधिविनाशनम्। H.Y.S.21.24.2.; H.R. 3.28.; H.R. 3.32.

सर्वासनश्रमहरं शयितं तु शवासनम्। H.R.3.76.; H.P.J.1.32.

पद्मासनं भवेदेतत्सर्वव्याधिविनाशनम्। DU.3.5.; TSB (M) 39.; YKU.1.5.; H.P.J.1.44.

भद्रासनं भवेदेतत् पूजितं योगिभिः सदा। DU.3.8.;SAU.1.3.8.

आसनं विजितं येन जितं तेन जगत्त्रयम्।DU.3.13.; SAU.01.5.2.; TSB (M)52.

आसनं विजितं येन जितं तेन जागत्त्रयम्।

तदासनं स्थैर्यं देहस्य मनसश्चाञ्चल्यरूप.... H.P.J.1.17.

स्थिरं स्यादासनं यस्य स योगं कर्तुमर्हति।

शरीराचलताभावे न हि चित्तं स्थिरं भवेत् ।

आसने स्थिरतां याते मनः स्थैर्यं भवेद् ध्रुवम् ।

प्राणस्यापि गतिर्नूनं शिथिला संप्रजायते।।

इन्द्रियाणां च चापल्यं शान्तिमायाति निश्चितम्।

ततो योगस्य सिद्धिः स्यात् तस्मादासनमभ्यसेत् । Yoga-Rasāyanam

आसनेन दृढता G.S.

The texts are simple and do not need any explanations. However it must be recorded at this point that the benefit as prescribed is not to be understood literally but metaphorically. Some of the benefits are of the nature of *arthavāda*s intended to persuade one in the path of yoga. The expressions like - योगं कर्तुमर्हति, ततो योगस्य सिद्धिः etc. emphasizes the importance of mastering *āsanas* in the

absence of which one can not practice *yoga*. Here *yoga* signifies a higher state of meditation than the general notion of *yoga*. Further the statements : षट्कर्मणा शोधनं, सर्वव्याधिविनाशनम्, श्रमहरं, आसनेन रुजो हन्ति, सर्वव्याधिविनाशनम्, indicate towards its direct or visible result (*dṛṣṭa-phala*) where as the statements : जितं तेन जागत्त्रयम्, सिद्धिदायकम्, स्थैर्यं देहस्य मनसश्चाञ्चल्यरूपम् etc. are mere metaphorical usages of the nature of *arthavādas*.

Number of *Āsanas*:[4]

The number of Postures plays a very significant role in the discussion of *āsanas*. Because, the entire bulk of *Haṭha-Yoga* texts are primarily concerned with this only. We have already noticed that Patañjali was not concerned with the number or division of ā*sana*s. As we can observe he is silent either on the varieties or the nomenclature of the ā*sana*s. It is only in Vyāsa that we come across some names. He provides few names of postures as illustrations (V.B.II.46). For example, he illustrates *Padmāsana*, *Vajrāsana*, *Bhadrāsana*, *Svastikāsana* etc.

Let us have a general view on the number of *āsana*s. There is a common and interesting view on the number of āsanas . They are too many to be counted. It is only Lord Śiva who knows its varities.

आसनानि च तावन्ति यावन्त्यो जीवजातयः

महेश्वर एतेषामातुलान् भेदान् विजानाति।।

आसनगतविशेषाश्च हठयोगग्रन्थेभ्यो ज्ञेयाः। YDBG.II.46.55.

तेषां मध्ये मर्त्यलोके द्वात्रिंशदासनं शुभम्। G.S. 2.2.; G. S.2.6.; B.Y.S.4.3.1; B.Y.S. 4.7.2.;

आसनानि तु तावन्ति यावत्यो जीवजातयः। G.SAT.4.; B.Y.S.4.2.1.; H.Y.S.16.3.2.; G. P.1.8.; Y.M.3.; Y.R.32; DBU.42.;H.J.P.1.33.

आसनेभ्यः समस्तेभ्यो द्वयमेव विशिष्यते। G. SAT. 7; G. P.1.10.

चतुरशीत्यासनानि सन्ति नानाविधानि च। S. S. 3.96.; H.J.P.1.3.; H.J.P.1.33

आसनानि त्रयस्त्रिंशत्सिद्धिदानीति निश्चितम्। H.Y.S.18.13.2.; H.Y.S.17.11.1; H.Y.S.59.33.2.

चतुरशीत्यासनानि प्राहुश्चैतद्धठाह्वयम्। H.R.1.17.;H.R.3.19.; H.R.3.21; Y.S.6.; H.P.J.1.33.

चतुरशीत्यासनानि शिवेन कथितानि तु। .HR.3.23. Y.Y.003.001.

एकादशासनानि स्युश्चक्राद्या मुनिसत्तम! VU.5.15.

आसनं द्विविधं प्रोक्तं पद्मं वज्रासनं तथा। YKU.1.4.

The contribution of the *Purāṇa* literature in this regard is significant. *Śaiva Purāṇas* records the following postures: *Padma*, *Bhadra*, *Uttāna*, *Paryaṅka*, This is perfectly in harmony with Patañjali and his commentator.

The *Purāṇas* prescribe that an aspirant should practice *yoga* by sitting in a position in which he should keep his neck, head and chest straight, should keep his eyes slightly opened, should raise his head slightly, should not close his teeth together, placing his tongue firmly against upper part of the teeth, should sit by protecting his secret part with his heals, placing his arms upon his thighs constantly. He should slowly upraise his back and chest from the front, should gaze at the tip of his nose and should not look at different directions, controlling the activities of breath and as steady as a rock, the aspirant should meditate in the abode of his body. This posture is to be obtained after sitting in *swastika*, *Padma* or *Ardha* (*Śaiva* P.VII.38.55) (Vāyu P. II.11.13-14).

According to Vāyu P. in addition to this the aspirant should sit with his ankle evenly placed sitting in a steady and even posture, drawing in both his feet. It adds that the aspirant should conceal the activity of darkness with passion and that of passion with goodness and abiding in goodness he should practice *yoga*.

This notion of posture is not mentioned in the Yoga-texts and is the contribution of the *Śaiva Purānas*. The *Purāṇas* mentioned some varities of postures. The *Skanda* P. says that there are as many varity of postures as there are species of beings[5] (*āsanānyiha tāvanti yāvantyo jīvayonayaḥ*) This suggests that the postures are considered to be the situation of the bodyly limbs in different conditions found in different living beings. The texts of *Haṭha Yoga* like HYP, the *Śaiva Saṁhitā* mentions eighty four types of postures which are not described exhaustively even in those texts.

We get reference to some names in some *Purāṇas*[6]. (*Padma, Svastika, Ardha, Bhadra, Uttāna Kamala,*). The *Śiva* P. presents eight categories of postures. *Svastika, Padma, Madhya, Indu, Vajra, Yoga-prasādhita, Paryaṅka, Yatheṣṭa* but do not define these.(ŚivaP.VII.37.20)

On the other hand, *Kūrma P.* and *Skanda P.* defines postures like *Svastika, Padma, Ardha.*[7] The skanda P. merely mentions *Siddhāsana*.

Thus, the postures referred to by Purāṇa as are: *Svastika, Padma, Ardha, Madhya, Indu, Vajra, Paryaṅka, Bhadra, Uttāna, Yatheṣṭa,* and *Siddha*. Out of these, the *Vyāsa Bhāṣya* mentions only *Padma, Vajra, Bhadra,* and *Paryaṅka*, whereas it provides additional names of postures like *daṇḍāsana, Krañcaniṣadana, Hastiniṣadana, Uṣṭraniṣadana, samasamsthāna. Patañjali* maintains that postures are the physical aid to concentration. The main aim of *Yogāsana* is the concentrating the mind and

stopping the flow of fluctuations. Patañjali has not prescribed any particular posture. Instead he has given liberty to the aspirant Postures prescribed in *haṭha-yogic* texts need much efforts and the situation in which attention is much directed towards maintaining the position of the body than anything else. For example *Mayurāsana, Dhanurāsana* etc., are neither comfortable position nor evidently conducive to concentration of mind. Koelman Grasper (*PatañjalaYoga* p.163)rightly observes: A posture which requires extraordinary efforts is not a posture for prolonged concentration. Too much effort is not only tiring but requires so much attention that the Yogi has little of it left for his concentration.

It is significant to record that Patañjali does not elaborate either on the definition of *āsana* or its number. Further its commentaries also do not give much importance to the *Ásanas*.We do not find elaboration in trems of its number which are later developed. It is in the *haṭha-yoga* texts that we first meet with elaborate analysis of the *āsanas*. Of the non-classical *yoga* literature, the *Yoga-Upaniṣads*, some of the the *Dharmaśāstra* texts and *Purāṇas*.

Āsanas not included in Yogāṅgas:

We come across some *Yoga-Upaniṣads* where *āsanas* are dropped along with *Yama* and *Niyama* from the list of *Yogāṅgas*. Thus, arises the concept of *Pancāṅga- Yogas*. However, this is not the general view.

Conclusion:

We may now conclude this short paper by making few observations : *Āsana* as a technique is of great antiquity and its history can be traced back to an early age. *Āsana* has some purpose to serve which can be varied according to individual considerations right from feeling of well-being to help in meditation.

Number of *āsanas* are not important. There are innumerable varieties of ā*sana*s. It goes hand in hand with the concept of plurality of souls.

It is noticed that the number 84 is the common view of most of the authority though other numbers are 32,34, and 11.

The main function of ā*sana*s are to make one mind stable so that one can concentrate. It derives psycho-physiological benefits. Stability and comfort are the main characteristics of *āsana*. In today's context, it keeps one fit and enables one to meditate upon for longer duration.

There is no rigidity or specification in practising a particular *āsana*. It can be chosen on the basis of specio-temporal considerations and the need and capacity of the individual.

The benefits recorded in the texts are to be understood metaphorically and not literally. They are like *arthavāda*s to persuade one to take up and practice the *āsana*.

Notes and References :

1. हठस्य प्रथमाङ्गत्वादासनं लक्ष्यते मया। H.R.3.4.
   तन्मध्ये आसनस्य प्रथमाङ्गत्वात् पूर्वमासनमुच्यते। H.P.J.001.017
2. Vide Dalai B. K.Yoga Bibliography, R. N. Dandekar Bibliography Series , CASS,University of Pune,(MS)
3. Gharote, M. L. (1989:29-43)
4. M L Gharote in one article has given a detailed description of the number of *āsanas* in different *Haṭha- Yogic* texts. He has also suggested the ground and reason of such multiplication in the number of postures.
5. IV.41.60
6. *Liṇga* P.I.8.31, *Agni* P. 373.1; 382.32; *Vāyu* P. II.11.13, *Śiva* P.I.13.43-44.
7. *Kūrma*.XI.44; *Skanda* P.IV.,41.62-63

Bibliography Sources:

- Concordances of Conceptual Upaniṣadic Terms,Vol.I-V.Edited by B. K. Dalai, Pune University, Poona, 2004-2008.
- Encyclopaedia of Purāṇas, Bettamani, Motilal Banarasi Dass
- Yoga Concordances, Kaivalyadham, SMYM Samiti
- Yoga-Kośa, Kaivalyadham,SMYM Samiti.
- Yoga-upaniṣads,Adyar Library, Chennai
- Yoga Studies : Ed by B. K. Dalai,Pratibha Publications, Delhi, 2013.

Yoga Bibliography, B. K. Dalai, R. N.Dandekar Bibliography Series. CASS, University of Pune, Pune.

Abbreviations:

B.Y.S. : *Bṛhad-yoga-sopāna*

DU: Darśanopaniṣad

G. P. : Gorakṣapaddhati

G.S: *Gheraṇḍa-samhitā*

G.SAT : Gorakṣa-śatakam

H.P.J : The *Haṭhayogapradīpikā* of Svātmārāma

H.R. : Haṭharatnāvali

H.Y.S.

PC : Padacandrikā of Ananta Paṇḍit

S. S. : Śiva-saṁhitā

TSB : Trisikhibrmaṇopaniṣad

VB : *Vyāsabhāṣya.*

VU : Varāhopaniṣad

YCU : Yogacintāmaṇi-upaniṣad

YDBG : Yogadipikāvṛtti of Bhāvāgaṇeśa

Y.Y. : Yogayājñavalkya

YKU : Yogakuṇḍalinyupaniṣad

❑❑❑

प्राचीन हिन्दू धर्मग्रन्थ में महिलाओं की दशा

भूपेन्द्र नारायण झा

(The paper deals with the position of women in the ancient Hindu religious texts. The paper opens with the definition and etymology of स्त्री. The researcher has started his discussion from vedic texts including ब्राह्मण, आरण्यक and उपनिषद् etc. The wife of Mandan Mishara has defeated Jagadguru Śaṅkarācārya. "Kaikeyi has also helped Daśaratha in the battle with lord Indra. The Position of women was very high in *smṛti* period. In पुराणs like मत्स्य, वायु, विष्णुपुराण etc. several forms of women are well depicted. स्कन्दपुराण deals with the right of women along with her duties.)

वेदान्त के अनुसार ब्रह्म के उभय रूप पति एवं पत्नी है - *'पतिश्च पत्नी चाभवत्'*। स्त्री तथा पुरुष के साहचर्य से ही सृष्टि का विकास हुआ है तथा जगत् की सत्ता स्थिर है। 'वृषभश्च धेनुः' के रूप में श्रुति ने नर-मादा के सम्बन्ध का व्यापक निरूपण किया है। यहाँ प्रथमतः 'स्त्री' शब्द का विवेचन अनिवार्य है। स्त्री शब्द-'स्त्यै' धातु से व्युत्पन्न है। यास्क ने 'स्त्यै' का अर्थ लज्जा से संकुचित होना बताया है।[1]

दुर्गाचार्य ने इसकी टीका करते हुए कहा है- *'लज्जार्थस्य लज्जयतेऽपिहिताः'*। अर्थात् नारी की स्त्री संज्ञा उसकी लज्जाशीलता के कारण ही सार्थक सिद्ध होती है। पाणिनि के धातुपाठ में 'स्त्यै' का अर्थ शब्द करना है, जो स्त्रियों की मुखरता की ओर इंगित करता है। पतञ्जलि ने अष्टाध्यायी के 'स्त्रियाम्' सूत्र के भाष्य में कहा है कि लोक में स्तन व केश के चिह्न को देखकर स्त्री का निर्णय किया जाता है।[2] पतञ्जलि ने स्त्री शब्द की द्वितीय व्युत्पत्ति देते हुए लिखा है- *'शब्द-स्पर्श-रूप-रस गन्धानां गुणानां स्त्यानं स्त्री'*। अर्थात् शब्द-स्पर्श-रूप-रस और गन्ध इन सबका समुच्चय ही स्त्री है। स्त्री के लिए हव्या, काम्या, चन्द्रा, ज्योति, अदिति, पृथिवी आदि शब्दों का विपुल प्रयोग दर्शनीय है। स्त्री के समानान्तर शब्द 'नारी' की विलक्षण व्युत्पत्ति करते हुए सायणाचार्य ने कहा है- न+अरि से नारि या नारी शब्द बना है। नारी पुरुषों की शत्रु नहीं मित्र है।

वैदिक काल नारी की प्रगति का उत्कर्ष काल था। वैदिक-वाङ्मय में स्त्री के विविध प्रकार वर्णित हैं- बालिका, कुमारी, कुलाङ्गना, विवाहिता, ब्रह्मवादिनी, पतिव्रता आदि रूपों में स्त्रियाँ

वर्णित हैं। वेदोपनिषद् के कई आख्यानों में महिला की भूमिका तथा महत्ता प्रतिपादित है। स्त्री को पुरुषों के समान सामाजिक, आर्थिक, राजनीतिक तथा धार्मिक अधिकार प्राप्त थे। कोई भी धार्मिक अनुष्ठान स्त्री के सहयोग के बिना पूर्ण नहीं माना जाता था। उसे अर्द्धांगिनी, सहधर्मिणी तथा गृहलक्ष्मी आदि कहा जाता था। स्त्रियों के सम्मान में *'मातृदेवो भवः' 'यत्र नार्यस्तु पूज्यन्ते रमन्ते तत्र देवताः'* आदि कहा गया। यही नहीं 16 स्त्रियाँ हमारी संस्कृति का आधार वेद की द्रष्टा भी थी। जिनमें घोषा, अपाला, गार्गी, अदिति, विश्वारा, इन्द्राणी, उर्वशी तथा सूर्या आदि प्रमुख थी। स्त्रियाँ पुरुष विद्वज्जनों से शास्त्रार्थ कर सकती थीं।

मिथिला में मण्डनमिश्र के यहाँ जगद्गुरु शंकराचार्य ने शास्त्रार्थ किया था। मण्डनमिश्र जब शास्त्रार्थ में असफल रहे, तब उनकी पत्नी ने जगद्गुरू से शास्त्रार्थ कर उन्हें पराजित किया था। देवासुर संग्राम में कैकेयी ने अपने अद्वितीय युद्ध कौशल से महाराज दशरथ को चकित कर दिया था। द्रौपदी की तरह स्त्रियाँ अपनी योग्यता, विद्वता और विवेकपूर्ण बुद्धि से पुरुषों को सत् परामर्श व मार्गदर्शन देती थी। उस समय नारियाँ अधिक स्वतन्त्रा थी। उसे अपनी योग्यता के अनुसार पति चुनने का अधिकार था। शकुन्तला, सीता, मैत्रेयी, अनसूईया, दमयन्ती, सावित्री आदि स्त्रियाँ उदाहरणीय हैं। गृहस्थी के साथ ही शिक्षा-दीक्षा पर भी उनका समान अधिकार था। साथ ही पिता की सम्पत्ति में समान भागीदारी होती थी। *'1956 से पहले हिन्दु कानून में सिर्फ पुत्र गोद लेने का ही प्रावधान था। अब पुत्र या पुत्री भी गोद ली जा सकती है, लेकिन कितने लोग हैं जो बेटा छोड़ बेटी गोद लेने का दुःसाहस करेंगे।'*[3] *'हिन्दू दत्तकता और भरण-पोषण अधिनियम (1956) की धारा 7 के अनुसार बेटा या बेटी गोद लेने का अधिकार दिया गया है, लेकिन हिन्दू संरक्षकता अधिनियम (1956) की धारा 7 में प्रावधान कर दिया गया है कि बेटा गोद लेने पर ही बेटे की प्राकृतिक संरक्षकता का हक गोद लेने वाले पिता को मिलेगा।'*[4] बिना वसीयत किए अगर मृत्यु हो जाए तो हिन्दू उत्तराधिकार अधिनियम 1956 के अनुसार स्त्री-पुरुष उत्तराधिकारियों के बीच सम्पत्ति का बराबर बँटवारा होगा।[5]

"वेदों के अनुसार एक ही जीवात्मा कर्मानुसार कभी पुरुष रूप धारण करती है, तो कभी स्त्री शरीर।"[6] वैदिक-संस्कृति में स्त्री पुरुषों का अन्योन्याश्रय सम्बन्ध था तथा दोनों का समान श्रम, त्याग एवं उत्तरदायित्व ही समाज को पूर्णता प्रदान करता था। विद्या, विभूति एवं शक्ति के रूप में क्रमशः सरस्वती, लक्ष्मी एवं दुर्गा के रूप में नारी की सर्वत्र पूजा की जाती थी। तत्कालीन नारी एवं पुरुष दोनों अर्द्धनारीश्वरत्व की संकल्पना को पुष्ट करते हुए दृष्टिगत होते हैं। वैदिक समाज में नारी के बिना गृह की कल्पना नहीं की जा सकती थी। विद्यारम्भ करने के लिए स्त्री का भी उपनयन संस्कार किया जाता था और वह भी ब्रह्मचर्य का पालन करती थी। तदुपरान्त गार्हस्थ्य जीवन में प्रवेश करती थी। ऋग्वेद में 'विदुषी' शब्द स्त्री के सुशिक्षित होने का सूचक है, जहाँ नारी ने कहा है- *'मैं ज्ञानवती हूँ, घर की प्रमुख तथा शत्रु नाशिका हूँ।'*[7]

स्मृतिकार मनु ने कहा है कि ब्रह्मा ने शरीर के दो भाग करके आधे से पुरुष बनाकर और आधे स्त्री बनाकर सृष्टि रचना की।[8] वैदिक साहित्य में संहिता के अतिरिक्त आख्यानों, ब्राह्मणों

तथा उपनिषदों में स्त्रियों के आदर्श वर्णित हैं। केनोपनिषद् के अनुसार भगवती हैममालिनी उमा ही देवताओं को ब्राह्म का परिचय प्रदान करती है। शिव को सीमित करने वाली भगवती उमा हैं - *'उ शिवं मीयते माति इति उमा'*।

विष्णुपुराण, वायुपुराण, मत्स्यपुराण, श्रीमद्भागवतपुराण, श्रीमद्देवीभागवतपुराण, नारदपुराणादि में स्त्रियों के विविध रूप वर्णित हैं। पुराणों में राम तथा कृष्ण की कथाएँ भी वर्णित हैं। इसमें ब्रह्म की आह्लादिनी शक्ति के रूप में सीता तथा राधा का स्वरूप दर्शनीय है। *'सिनोति वशं करोति स्वकर्मणा भगवन्तम् सा सीता'* के रूप में सीता शब्द का अर्थ किया गया है। वे अपने कर्मों से भगवान् को वश में करती है। इसी प्रकार राधा सकल कर्मों का राधन (सिद्धि) करती है- *"राध्नोति सकलान् कामान् तस्मात् राधेति प्रकीर्तिता"*।

सीता तथा राधा के आलम्बनत्व में परमानन्द प्रथित होता है। स्कन्दपुराण में स्त्रियों के अधिकार एवं कर्त्तव्यों की चर्चा मिलती है। इस पुराण के अनुसार कन्या का जन्म दश सरोवर के जैसा कल्याणकारी था- *'दशसरःसमा कन्या'*। श्रीमद्भागवत आदि पुराणों के अनुसार ब्रह्मा के दक्षिण भाग से पुरुष तथा वाम भागतः स्त्री की उत्पत्ति हुई।

रामायणों में वन्दिता तथा निन्दिता-इन उभय रूपों में नारियाँ दर्शनीय हैं। महाकवि कालिदास की प्रतिभा का विश्लेषण स्त्री-विमर्श के आलोक में अवलोकनीय है। रघुवंशम्, कुमारसंभवम्, अभिज्ञानशाकुन्तलम्, मेघदूतम् आदि कृतियों में नारी-स्वरूप वर्णित है। प्रेम तथा त्यागमयी नारियाँ कालिदास के काव्य में अवलोकनीय हैं। रघुवंश में कहा गया है कि स्त्री गृहकार्य में पति को मंत्रणा देती है, मिथुन में मित्र का कार्य करती है तथा ललित कलाओं में प्रिया शिष्या का कार्य करती है।[9] मुहूर्त्तचिन्तामणि ग्रन्थ के विवाह-प्रकरण में भी नारी के स्वभाव का वर्णन है, सेवा के समय दासीरूप, रति के समय वेश्यारूप, भोजन के समय माता का रूप एवं विपत्ति के समय बुद्धिदात्री के समान है।

महाकवि कालिदास के अनुसार नारी भोग और मोक्ष का साधन है। केवल मूर्ख व्यक्ति ही पुरुष और स्त्री का भेदभाव करते हैं। अच्छे व्यक्ति दोनों को समान आदर देते हैं।[10]

मनुस्मृतिकार की दृष्टि में भी नारी सर्वथा पूज्या है। माता के रूप में स्त्री उपाध्याय, आचार्य तथा पिता से भी कई गुणा बढ़कर है। यथा-

उपाध्यायान्दशाचार्यः आचार्याणां शतं पिता।

सहस्रान्तु पितृन् माता गौरवेणातिरिच्यते।।

संस्कृत-वाङ्मय के अनुसार धर्म, अध्यात्म तथा पुरुषार्थ का समन्वित रूप पुरुषों एवं नारियों के निकटतम सहयोग से ही अक्षुण्ण दीख पड़ता है। कुछ नारियों की प्रातःस्मरणीयता मात्र ही महापातकों का नाशक माना जाता है-

अहिल्या द्रौपदी तारा कुन्ती मन्दोदरी तथा।

पञ्चकन्या स्मरेन्नित्यं महापातकनाशनम्।।

नारी का अस्तित्व विराट है, वह आदि शक्ति है, सृष्टि का मूल है। मानव-जीवन में स्त्री विधाता की सर्वोत्तम परिकल्पना है तथा जीवन की प्रगति की मूलाधार है। सभ्यता एवं संस्कृति की संरक्षिका नारी चिरकाल से ही अपनी दिव्यप्रतिभा, सुसंस्कारशीलता से जीवन के प्रत्येक क्षेत्र में अपना प्रगतिपरक योगदान किया है। परिवाररूपी गाड़ी के दो पहियों के सदृश किसी एक के अयोग्य होने पर अथवा ताल-मेल नहीं रहने पर पारिवारिक-सामाजिक विकास तथा मानव जाति की प्रगति संभव नहीं है।

स्त्री त्याग और तपस्या की प्रतिमूर्त्ति है। बच्चों की वह आदिगुरु है। नारी के पास जो कुछ भी है वह सब दूसरों के लिए ही होता है। स्त्रियाँ समाज का निर्माण करती हैं। इस प्रकार यदि मानव-जाति की उन्नति चाहिए तो पहले नारी को सामाजिक, आर्थिक, धार्मिक, राजनीतिक आदि सभी दृष्टियों से महत्त्वपूर्ण बनाना ही होगा। यद्यपि स्वतन्त्रता-प्राप्ति के बाद नारी की दयनीय स्थिति में बहुत सुधार हुआ है तथा उनमें चेतना और स्वाभिमान की लहरें उठने लगी हैं।

अब स्त्रियाँ वैज्ञानिक, पदाधिकारी, डाक्टर, राजनीतिज्ञ, निर्णायक, न्यायाधीश, कवयित्री, सैनिक, पायलट तथा व्यावसायिक आदि बहुतायत में बनने लगी है। अब वह पूज्या, भोग्या, अबला, आश्रिता, दयापात्र या दासी के रूप में दूसरे दर्जे का नागरिक नहीं है। बल्कि स्वतन्त्र समान जीवनसाथी है, जो जीवन के हर क्षेत्र में समान भागीदारी दे रही हैं।

इस प्रकार वैदिक एवं लौकिक संस्कृत-साहित्य में स्त्रियोचित कर्त्तव्य तथा उनके विविध रूपों का वर्णन है। आधुनिक शिक्षा-पद्धत्ति प्रशासनतन्त्र, अर्थव्यवस्था तथा आजीविका पद्धत्ति में स्त्रियों की सहभागिता संबंधी बातों की पुष्टि संस्कृत-वाङ्मय की नारियों से की जा सकती है।

सन्दर्भ

1. स्त्रियः स्त्यायते अपत्रापणकर्मणाः। निरूक्त-3/21/21
2. स्तनकेशवती स्त्री स्याल्लोमशः पुरुषः स्मृतः। अष्टाध्यायी 471/3 पर म.भा.
3-5. हिन्दी साहित्य-बोध (क), लेखक बीरेन्द्र अग्रवाल, पृ. 232, 232, 235
6. 'त्वं स्त्री त्वं पुमानसि, त्वं कुमार उत वा कुमारी', अथर्ववेद - 10.08.27
7. ऋग्वेद - 10. 159.2
8. द्विधा कृत्वात्मनो देहमर्धेन पुरुषोऽभवत्।
   अर्धेन नारी तस्यां स विराजमसृजत्प्रभुः।। मनुस्मृति- 2.32
9. गृहिणी सचिवः सखी मिथः प्रियशिष्या ललिते कलाविधौ। रघुवंशम्-8.67
10. नामगौरवभेदेन मुनीश्चापश्यदीश्वरः।
   स्त्रीपुमान्नित्यनास्थेषां वृत्तं हि महितं सताम्।। कुमारसंभवम्-6.12

□□□

विशिष्टाद्वैतवेदान्त में लक्ष्मी का पुरुषकार वैभव

पूनम पाण्डेय

(In the religious Indian tradition, लक्ष्मी is accepted as the goddess of wealth and the devine wife of lord Viṣṇu. However, in the philosophical system of विशिष्टाद्वैत-वेदान्त *she is accepted as the* पुरुषकार वैभव. In the present paper, the पुरुषकार of लक्ष्मी is defined and described along with its essential qualities. The points such as in which position this पुरुषकार gets generated and what is the purpose behind such पुरुषकार etc. have been discussed thoroughly. The authorities of such पुरुषकार-s are also discussed. The paper is based on the philosophical works of श्रीपिल्लैलोकाचार्य and वेदान्तदेशिक as well.)

भारतीय धार्मिक परम्परा में लक्ष्मी को जहाँ धन की दात्री देवी एवं नारायण की पत्नी के रूप में स्मरण किया जाता है वहाँ विशिष्टाद्वैत वेदान्त में इन्हें पुरुषकार करने वाली माना गया है। मेरा यह शोधपत्र श्रीपिल्लैलोकाचार्य एवं वेदान्तदेशिक के ग्रन्थों पर आधारित है। लक्ष्मी के इस पुरुषकार को वेदान्तदेशिक ने अपने ग्रन्थ में स्पष्ट किया है। उनके अनुसार एक चेतन किसी वस्तु की अपेक्षा करता है। दूसरा एक पुरुष इस वस्तु को देने में समर्थ है। परन्तु इस समर्थ पुरुष के पास जाने में अपेक्षा करने वाले पुरुष को भय एवं संकोच होता है। इस भय और संकोच के कारण अपेक्षा करने वाला पुरुष उसको देने में समर्थ पुरुष के पास निर्भीक होकर जाने के लिए एक दूसरे व्यक्ति का सहारा लेता है, उसे उपाय रूप में वरण करता है, इस व्यक्ति को पुरुषकार कहते हैं। यह पुरुषकार-फल के लिए परम्परा कारण है। हम भगवत्प्राप्ति चाहते हैं। भगवान् में प्रताप, अपराधियों को दण्ड देने के लिए आवश्यक क्रोध आदि है। इन प्रताप आदि से भयभीत होकर हम उनके समीप जाने में हिचकते हैं। एक ऐसे व्यक्ति को चाहते हैं जो उनके प्रताप-क्रोध आदि को शान्त करके उनको ऐसी स्थिति में रखें, जिससे वे हमारे लिए सुगम्य हो। यह कार्य माता लक्ष्मी जी करती हैं। अतः लक्ष्मी जी को पुरुषकार कहते हैं।[1]

लक्ष्मी के पुरुषकारत्व के विषय में श्री लोकाचार्य का मत है कि ठंडे पानी में उत्पन्न होने वाली बाडवाग्नि की तरह दयालु भगवान् के हृदय में चेतनों के अपराध को देखकर जब क्रोध उत्पन्न होता है तब क्षमा कराना लक्ष्मी का कार्य है। माता होने के कारण चेतनों के दुःख उनसे नहीं देखे जाते। वह ईश्वर की पत्नी होती हुई अपना सौन्दर्य दिखाकर उनको वशीभूत करके

उनके हृदय में दया उत्पन्न करती है।[2]

यह शंका होने पर कि पुरुष से किया जाने वाला कृत्य पुरुषकार कार्य है, लक्ष्मी जी को अचेतन कृत्य पुरुषकार कैसे कह सकते हैं तो जिस प्रकार कवि लोग मन्त्री सेनापति आदि को जो वस्तुतः राजकुल से सम्बन्धित नहीं होते लेकिन उनके लिए राजकुल शब्द का प्रयोग करते हैं, उसी प्रकार चेतन लक्ष्मी जी का अचेतन पुरुषकार कहा जाता है।

पुरुषकार के लिए कृपा पारतन्त्र्य और अनन्यार्हत्व ये तीन गुण अपेक्षित हैं। लक्ष्मी जी में ये तीनों गुण पाये जाते हैं। वे अपने आश्रित जीवों पर कृपा का प्रदर्शन करती हैं, श्री भगवान् के परमपरतन्त्र हैं तथा श्री भगवान् के ही योग्य हैं। राघवत्वे भवेत् सीता रूक्मणी कृष्णजन्मनि, इस विष्णुपुराण की सूक्ति के अनुसार श्रीलक्ष्मी जी जब सीताजी का अवतार ग्रहण की तो उनमें ये तीनों गुण स्पष्ट रूप से परलक्षित हुए। श्री रामायण में लक्ष्मी के तीन विश्लेष श्री भगवान् से देखे जाते हैं। लोकाचार्य कहते हैं कि 'लक्ष्म्याः प्रथमविश्लेषः स्वकृपाप्रकाशनार्थ'[3] अर्थात् श्री भगवान् से प्रथमबार विश्लिष्ट होकर सीता जी ने अपनी कृपा का प्रकाशन किया। रावण के मारे जाने के पश्चात् राक्षसियों का चित्रवध करने के लिए उद्यत हनुमान् जी से राक्षसियों की रक्षा करते हुए सीता जी ने कहा-

पापानां वा शुभानां वा वधार्हाणामथापि वा।

कार्यं कारुण्यमार्येण न कश्चिन्नापराध्यति।।[4]

अर्थात् हे हनुमान्! आर्य व्यक्ति को चाहिए कि वह पापी वधार्ह तथा अशुभ जीवों पर भी कृपा करें, क्योंकि संसार में कोई भी ऐसा जीव नहीं, जिससे अपराध न होता है।

श्री जानकी जी ने द्वितीय विश्लेष में अपना भगवत् पारतन्त्र्य प्रकाशित किया। मध्यमविश्लेषः पारतन्त्र्यप्रकाशनार्थम् (श्रीवचनभूषणम्-10) जिस समय भगवान् श्री राम की आज्ञा से सीता को जंगलों में छोड़कर श्रीलक्ष्मण जी चलने लगे तो सीता जी ने कहा-

न खल्वद्यैव सौमित्रे जीवितं जाह्नवीजले।

त्यजेयं राजवंशस्तु भर्तुर्मे परिहास्यते।। [5]

अर्थात् लक्ष्मण मैं आज ही इस गंगा में डूबकर अपनी जान दे देती, किन्तु मेरे गर्भ में मेरे स्वामी का वंश है। मेरे मरने से उनका राजवंश विनष्ट हो जायेगा, इसीलिए मैं अपनी जान नहीं दे रही हूँ। मैं श्रीराम के अत्यन्त परतन्त्र हूँ।

सीता जी केवल श्रीराम के ही योग्य थी। वे सदा श्री भगवान् से अनन्य थी। सुन्दरकाण्ड में सीताजी ने स्वयं कहा-अनन्या राघवेणाहं भास्करेण यथा प्रभा (वा.रा. 5/21/15)। जिस प्रकार सूर्य से उसकी प्रभा अभिन्न होकर रहती है, उसी प्रकार मैं श्रीराम से अनन्य हूँ। श्री सीता जी ने अन्तिम विश्लेष में अपने अनन्यार्हत्व को प्रकाशित किया।

'अनन्तरं विश्लेषो अनन्यार्हत्वप्रकाशनार्थम्' (श्रीवच.भू.-11)। रामाश्वमेध के पश्चात् समागत ऋषियों के समक्ष राम का मनोभाव जानकर महर्षि वाल्मीकि के आदेश से अपनी अनन्यार्हता को प्रमाणित करते हुए श्री सीताजी ने कहा-

यथाहं राघवादन्यं मनसाऽपि न चिन्तये।
तथा मे माधवी देवी विवरं दातुमर्हति।।
मनसा कर्मणा वाचा यथा रामं समर्चये।
तथा में माधवी देवी विवरं दातुमर्हति।।
यथैतत् सत्यमुक्तं मे वेद्मि रामात्परं न च।
तथा मे माधवी देवी विवरं दातुमर्हति।।[6]

अर्थात् यदि मैनें राम से भिन्न पुरुष का मन से भी चिन्तन नहीं किया है तो हे पृथ्वी देवी! मुझे प्रवेशार्थ विवर दे दें। यदि मैं मन वाणी और कर्म से श्री राम की समर्चा करती हूँ तो हे पृथ्वी देवी! मुझे प्रवेशार्थ विवर प्रदान करें। यदि मै सत्य कहती हूँ कि श्रीराम से भिन्न किसी पुरुष को नहीं जानती हूँ तो हे पृथ्वी देवी! मुझे विवर मार्ग प्रदान करें। और सीता जी की इन बातों को सुनकर पृथ्वी ने ससम्मान दिव्यसिंहासन पर बैठाकर उन्हें प्रवेशार्थ विवरमार्ग प्रदान करके सम्मानित किया।

लक्ष्मी जी को पुरुषकार के रूप में लेने का अनुष्ठान पूर्वज महान् लोगों में देखा जाता है। भगवान् को भक्त प्रह्लाद के प्रति बहुत प्रेम था। इस प्रेम के कारण उसको असहाय कष्ट देने वाले हिरण्य के प्रति अत्यधिक क्रोधित हो गये। इस क्रोधवेग के कारण ब्रह्मा आदि देवगण भगवान् के निकट पहुंचकर उनका स्तोत्र करने में भयभीत हो गये। तब उन देवों ने पहले भगवती की शरण में जाकर इनके द्वारा सर्वेश्वर के पास पहुंचकर स्तोत्र किया। अन्यत्र श्रीसूक्त के-

चन्द्रां प्रभासां यशसां ज्वलन्ती श्रियं लोके देवजुष्टामुदाराम्।
तां पद्मिनीं शरणमहं प्रपद्ये अलक्ष्मीर्मे नश्यतां त्वां वृणे।।

इस मन्त्र में देवजुष्टां उदारां से कहा गया है कि लक्ष्मी जी सर्वफलप्रदात्री है। अन्त में 'अलक्ष्मी मे नश्यतां त्वां वृणे' से लक्ष्मी मात्र से प्रार्थना की जाती है कि आपको ही परमोपाय रूप में वरण करता हूँ, इस प्रपत्ति से मेरा ब्रह्मविद्या का अभाव दूर हो। इस प्रार्थना का आशय है कि लक्ष्मी जी पुरुषकार रहें। तथा 'श्रद्धा देवो देवत्वमश्नुते' ऐसा एक श्रुतिवाक्य है। इससे जाना जाता है कि सृष्टि, स्थिति, संहार, मोक्षप्रदान आदि सब लक्ष्मी जी के अधीन है। और एक वाक्य है कि 'ईशाना देवी भुवनस्याधिपत्नी'। इसका तात्पर्य है कि लक्ष्मी जी स्वयं इस जगत् का शासन करने वाली है, भगवान् की उत्तम पत्नी है, इससे उनका मातृत्व भी सूचित होता है। इस प्रकार इन सभी वाक्यों से लक्ष्मी जी का पुरुषकारत्व स्पष्ट प्रतीत होता है।

लक्ष्मी का यह पुरुषकारत्व संश्लेष ओर विश्लेष दोनों ही अवस्थाओं में प्रतीत होता है। संश्लेष अवस्था में लक्ष्मण और असुर प्रकृति जयन्त के विषय में सीता जी के पुरुषकार से श्री

राम जी रक्षा किए। विश्लेष दशा में-

इह सन्तो न वा सन्ति सतो वा नानुवर्तसे।

यथाहि विपरीता ते बुद्धिराचारवार्जिता।।[7]

इन वचनों से विपरीतबुद्धि रावण को चरणारविन्द में मिलाने के लिए उपाय को सोचा था। संश्लेष दशा में यह ईश्वर को तथा विश्लेष दशा में चेतन को उपदेश के द्वारा वश में करती है। उपदेश से इन दोनों का कर्म पारतन्त्र्य नष्ट हो जाता है। पुण्य-पापों के वश में खींचा जाकर भगवद्विमुख हो संचार करने वाले चेतन का कर्मपारतन्त्र्य और चेतनकृत कर्म को प्रधान समझे उसके अनुगुण फल देंगे ऐसा इसके रक्षण में विमुख होने वाले ईश्वर का कर्म पारतन्त्र्य लक्ष्मी के उपदेश द्वारा निवृत्त होता है। उपदेश से वश में करने के क्रम को श्रीलोकाचार्य ने 'परदंपड्क्तिरहस्य' में बताया है। उपदेश के द्वारा चेतन और ईश्वर के कर्मपारतन्त्र्य से न हटने पर वह चेतन को कृपा से तथा ईश्वर को सौन्दर्य से वश में करती है। अवतार-दशा में *'प्राणसंशयमापन्नं दृष्ट्वा सीताथ वायसम्। त्राहि त्राहीति भर्तारमुवाच दयया विभुम्'* इस प्रकार सीता के कहने पर वाचामगोचर महापराध करने वाले काक को वध करने के लिए प्रयोग किया। ब्रह्मास्त्र को एक नेत्र से तृप्त कर भगवान् श्रीराम जी रक्षा किये। यह इनके उपदेश से है- ऐसा पदम्पुराण में कहा है। चेतन को उपदेश से वश में करने का वर्णन वाल्मीकि रामायण में आता है जब सीता जी रावण को-

मित्रमौपायिकं कर्तुरामः स्थानं परीप्सता।

बन्धं चान्च्छिता घोरं त्वयासौ पुरुषर्षभः।।

विदितः सर्वधर्मज्ञः शरणागतवत्सलः।

तेन मैत्री भवतु ते यदि जीवितुमिच्छसि।। [8]

इत्यादि वचनों से रावण को ईश्वर का आश्रयण करने को कहती है। इन उपदेशों से चेतन और ईश्वर के कर्मपारतन्त्र्य से नहीं हटने पर वह चेतन को कृपा से और ईश्वर को सौन्दर्य से वश में करती है। श्रीलोकाचार्य ने लक्ष्मी के इस पुरुषकार के तीन प्रयोजन बताये हैं-ईश्वर और चेतन दोनों के अपने-अपने अपराधों का क्षमा कराना, अपने-अपने स्वरूप की सिद्धि और अनित्य पारतन्त्र्य का नाश इन्होंने अज्ञ, ज्ञानाधिक और भक्तिपरवश इन त्रिविध अधिकारियों के स्वभिलषित के सिद्धि के लिए पुरुषकार की अनिवार्यता का प्रतिपादन किया है।[9] पांचरात्र में भगवान् ने स्वयं कहा है-

मत्प्राप्तिं प्रति जन्तूनां संसारे पततामधः

लक्ष्मीः पुरुषकारत्वे निर्दिष्टा परमर्षिभिः

ममापि च मतं ह्येतन्नान्यथा लक्षणं भवेत्।।[10]

अर्थात् संसार में अधःपतित प्राणियों को हमारी प्राप्ति के लिए लक्ष्मी जी पुरुषकार है ऐसा परमर्षि लोग दिखाये हैं हमारा भी वही मत है और दूसरा इसका लक्षण नहीं है।

लक्ष्मी के पुरुषकार वैभव के विषय में श्री पिल्लैलोकाचार्य कहते हैं -

पुरुषकारस्योपायस्य च वैभवोनाम दोषं गुणहानिं च दृष्ट्वा अनुपेक्षणमात्रं विनांगीकारस्य तयोरेवोपहारत्वेन स्वीकारः।[11]

अर्थात् दोष और गुणहानि को देख उपेक्षा न कर अंगीकार करने के लिये उनको ही भेंट मानना पुरुषकार और उपाय वैभव है।

यहां उपेक्षा न करने का हेतु दया और क्षमा है और भेंट समझने का हेतु वात्सल्य है। गोमूत्रादि लगे हुए स्थल में घास न खाने वाली गौ अपने योनिप्रदेश से निकले हुए वत्स के ऊपर के मल को भोग्यतया जैसे आदर से चाटती है वैसे आश्रितों के दोष को भगवान् भोग्यत्वेन स्वीकार करते हैं, क्योंकि यह वात्सल्य गुण मातृत्वसम्बन्ध से ईश्वर की अपेक्षा लक्ष्मी में अधिकतया रहता है। अतः वह चेतन को अंगीकार करने के समय उनके दोष और गुण हानि को भेंट समझकर अंगीकार करती है।

संदर्भ

1. निक्षेपरक्षा पृ.121
2. मुमुक्षपड्डि, पृ.35
3. श्रीवचनभूषणम्, 9
4. वा.रा.यु.का. 113/43
5. वा.रा.यु.का. 48/8
6. वा.रा.उ.का. 97/14-16
7. वा.रा. सुन्दरकाण्ड 21/9
8. वा.रा. सुन्दरकाण्ड 21/19-20
9. श्री.व. 157/164
10. श्री व.पृ.75 से उद्धृत
11. श्री व.-18

सन्दर्भ-ग्रन्थसूची

1. निक्षेपरक्षा श्रीमद्वेदान्तदेशिक द्वारा अनुगृहीत हिन्दी अनुवाद एवं व्याख्या सहित
2. श्रीवेदान्तदेशिका सेवा-संस्थान, त्रिदण्डिमठ, दारागंज, इलाहाबाद, मई 1982
3. मुमुक्षुपडि पिल्लैलोकोचार्य कृत, हिन्दी अनुवाद नंडूरि शोभनाद्राचार्युलु, तिरुमल तिरुपति देवस्थान, तिरुपति, 1987
4. श्रीदेशिक रहस्यग्रन्थ, हिन्दी व्याख्याकार, वि.क्षे. रङ्गनाथाचार्य शिरोमणि, श्रीवेदान्त देशिकसेवा संघ, दण्डिमठ, दारागंज, प्रयाग
5. श्रीवचनभूषणम्, श्रीमल्लोकाचार्यैरनुगृहीत, श्रीमदवरवरमुनिप्रणीत व्याख्या संवलित, भाषाटीकोपेत,

श्रीरघुनन्दन मुद्रणालय श्रीनिवासाचार्य द्वारा प्रकाशित, पुरी, 1926

श्रीजगन्नाथस्य ऐतिह्ये कपिलपुराणस्य योगदानम्

मिनति रथः

(The Jagannātha cult is widely discussed in Sanskrit Literature starting from पुराण-s. A few scholars try to show its existence in Vedas and उपनिषद्-s also. The present paper deals with the contributions of *Kapilapurāṇa* to the Jagannātha cult. Several examples are quoted from *Kapilapurāṇa* to underline its contributions in this particular context.)

अपाणिपादो जवनो ग्रहीता पश्यत्यचक्षुः स श्रुणोत्यकर्णः।

स वेत्ति वेद्यं न च तस्यास्ति वेत्ता तमाहुरग्र्यं पुरुषं महान्तम्।

श्रीनीलाचलनाथः परब्रह्म-पुरुषोत्तमः श्रीजगन्नाथः यथा रहस्यमयी देवताऽस्ति तथैव रहस्याच्छन्नं तस्य ऐतिह्यमपि विद्यते। तस्य माहात्म्यप्रतिष्ठा मानवधारणायाः सुदूरातीताऽस्ति। तथापि ऐतिहासिकाः गवेषकाः विद्वांसश्च जगन्नाथ-ऐतिह्यस्य गूढं रहस्यं भेदयितुं निरन्तरं प्रयतमानाः सन्ति। जगन्नाथ-ऐतिह्यस्य उद्भवविकासविषये ज्ञातुमैतिहासिकतथ्यमवलम्ब्य शास्त्रीयप्रमाणञ्चाधारीकृत्य ते नानाविधप्रयासं कुर्वन्ति। शास्त्रीयप्रमाणेषु जगन्नाथतत्त्वज्ञानाय पुराणानि सर्वाधिकतत्त्वसम्बलितानि प्रामाणिकानि च स्रोतांसि सन्ति। भारतीयसंस्कृतेः मूलाधारोऽस्ति वेदः। विश्ववाङ्मये वेदात् प्राक्तनं किमपि साहित्यं नोपलभ्यते इति सर्वैः पौर्वात्यैः पाश्चात्यैश्च विपश्चिद्भिर्मन्यन्ते। वेदस्मृत्योरनन्तरं पुराणानामेव प्रामाण्यम् आस्तिकजगति स्वीक्रियते। दुरुहतया वेदार्थमवगन्तुं साधारणजनाः सक्षमाः न भवन्ति। अतः साधारणजनानां वेदरहस्यज्ञानाय भगवान्कृष्णद्वैपायनः व्यासदेवः सरलसुगमभाषया बोधगम्यशैल्या च अष्टादशपुराणानि रचयामास। पुराणेषु मानवानां सामग्रिककल्याणाय लौकिकं पारलौकिकं च विषयाणां विस्तृतविवेचनं महर्षिणा व्यासदेवेन कृतं विद्यते। महापुराणानामाधारेण प्राचीनकालिकैः विभिन्नैः मुनिभिः उपपुराणानां निर्माणमभूत्। तेषु उपपुराणेषु क्वचन महापुराणानां कथाः सूक्ष्मीकृताः, कुत्रचिद् विलक्षणाः कथाः संयोजिताः कुत्रचिच्च परिवर्त्तनेन साकं ताः कथाः समुपस्थापिताः सन्ति। महापुराणेषु अनुक्ताः कथाः बहवो विषयाः उपपुराणेषु रोचकशैल्या उल्लिखिताः सन्ति। मत्स्यपुराणानुसारेण उपपुराणानि महापुराणानामुपभेदाः सन्ति। तद्यथा- *उपभेदान् प्रवक्षामि लोके ये संप्रतिष्ठिताः।।*[1]उपपुराणेषु प्रायः एकैककमपि देवताविशेषमुद्दिश्य विस्तृतं विवेचनं कृतं विद्यते। प्रायशः पुराणेषु पञ्चदेवतानामुपासना प्रचलिताऽस्ति। प्रसिद्धेषु तेषु पञ्चदेवेषु स्वकीय-रुच्यनुसारेण विवरणं कस्यचिदेकस्य देवस्य

प्राधान्यं गृहीतम्। तस्य चरित्रं माहात्म्यादिकं च तस्मिन् उपपुराणे विवक्षितं भवति । उपपुराणानां संख्या यद्यपि अष्टादश इति निरूपिता तथापि केचन विद्वांसः महापुराणेतराणां सर्वेषामुपपुराणत्वेन स्वीकृत्य तानि महापुराणेष्वेवान्तर्भावयन्ति। कूर्मपुराणस्य पूर्वार्द्धे प्रदत्तेन उपपुराणक्रमानुसारेण कपिलपुराणं सप्तमपुराणमुक्तमस्ति तद्यथा :

अन्यान्युपपुराणानि मुनिभिः कथितानि तु।
अष्टादशपुराणानि श्रुत्वा संक्षेपतो द्विजाः।।
आद्यं सनत्कुमारोक्तं नारसिंहमतःपरम्।
तृतीयं स्कान्दमुद्दिष्टं कुमारेण तु भाषितम्।।
चतुर्थं शिवधर्माख्यं साक्षान्नन्दीशभाषितम्।
दुर्वाससोक्तमाश्चर्यं नारदीयमतः परम्।
कापिलं वामनं चैव तथैवोशनसेरितम्।।
ब्रह्माण्डं वारुणञ्चैव कालिकारूपमेव च।
माहेश्वरं तथा साम्बं सौरं सर्वार्थसञ्चयम्।
पराशरोक्तं मारिचं तथैव भार्गवारूपम्।।[2]

एकविंशत्यध्यायेषु विभक्तेऽस्मिन् पुराणे विविधानां पुण्यक्षेत्राणां माहात्म्यं वर्णितमस्ति। राज्ञा सत्यजिता पृष्टः कपिलमहामुनिः भरद्वाजमुनिमुखेन ओड्रदेशेऽवस्थिते नीलाचले विराजितस्य भगवतः जगन्नाथस्य माहात्म्यं महोदधिमाहात्म्यम् अर्कक्षेत्रमाहात्म्यं मैत्रेयवनमाहात्म्यं विरजाक्षेत्रमाहात्म्यं मार्कण्डेयतीर्थमाहात्म्यं कैलासवैशिष्ट्यम् एकाम्रक्षेत्रमाहात्म्यं चातुर्मास्यव्रतविधानं महानद्यां स्नानफलं तथा च गुह्यात् गुह्यानामनेकेषां पापनाशकानां तीर्थानां महत्त्वं पुराणेऽस्मिन् निरूपितं वर्त्तते। कपिलेनोक्तं पुराणमिदं सरलसुबोद्धयया-प्राञ्जलभाषया रमणीयकथानकान् समुपस्थापयति येषां पठनमात्रेण मनसि महान् आनन्दः सञ्जायते अर्थावबोधनं च सौकर्य्येण भवति। कपिलपुराणे प्रथमाध्याये सत्यजित् (सत्यजित्) विवरणं कपिलमुनिसम्बादमाध्यमेन उत्कलदेशस्य सर्वश्रेष्ठत्वं प्रतिपादितमस्ति। तत्र तृतीयाध्याये राज्ञः इन्द्रद्युम्नस्य स्वप्ने जगन्नाथदर्शनं नारदद्वारा महोदधिजले दारु -उत्प्लवनस्य संकेतं तथा च विश्वकर्मद्वारा कृष्ण-बलभद्र-सुभद्रा-सुदर्शनमूर्त्तीनाम् निर्माणं, ब्रह्मद्वारा तत्स्थापनादिकं च वर्णितं विद्यते। पञ्चमाध्याये महोदधौ स्नात्वा रथे पुरुषोत्तमञ्च दृष्ट्वा ब्रह्महत्यादिकात् पापात् मुक्तिः प्राप्यते इति वर्णितं विद्यते। षष्ठाध्याये शाम्बस्य शरीरे कुष्ठप्राप्तिः तथा च भगवतो भास्करस्याराधनया ततो मुक्तिः एतत् सर्वं वर्णितं विद्यते। सप्तमाऽध्याये विरजः क्षेत्रेऽवस्थिते कपिलतीर्थे स्नानेन गोलोकजन्यफलप्राप्तिः वर्णितो विद्यते। अष्टमाऽध्याये विरजः क्षेत्रस्य महन्महत्त्वं वर्णितमस्ति। तत् क्षेत्रस्थितानां समस्तानामपि तीर्थानां संम्पूर्णं वर्णनम् अत्र कृतं विद्यते। समाप्तिकामो मङ्गलमाचरेदिति शिष्टाचारानुसारेण व्यवहारपरम्परां च पुराणमिदम् अक्षरशः अनुकरोति । कपिलपुराणस्यायमारम्भः हरिबाहुवस्तुनिर्देशपूर्वकं कृतं विद्यते :

पान्तु वो जलदश्यामाः शार्ङ्गज्याघातकर्कशाः।

त्रैलोक्यमण्डपस्तम्भाश्चत्वारोहरिवाहवः।।[3]

मङ्गलाचरणानन्तरं प्रथमाऽध्याये सत्यजिता पृष्टः कपिलमुनिः पुण्यक्षेत्रस्योत्कलस्य प्राशस्त्यम् एवं वक्ति -

वर्षाणां भारतं श्रेष्ठं देशानामुत्कलः स्मृतः।

उत्कलेन समो देशो देशोनास्ति महीतले ।।[4]

प्रसङ्गेऽस्मिन् पुरातनमितिहासं धीमता भरद्वाजेन सह ऋषीणां चैव संवादं तेन उदाहृतमभूत्। पुराणस्यास्य द्वितीयाऽध्याये ऋषिभिः विस्तारपूर्वकमोड्रदेशस्य माहात्म्यवर्णनप्रस्तावे भरद्वाजेन मुनिना देवैः कल्पितस्य ओड्रदेशस्य वैशिष्ट्यं प्रतिपादितम्।

तृतीयाध्याये ऋषिणां प्रश्ने भरद्वाजः पुरुषोत्तमक्षेत्रस्य माहात्म्यमित्थम् आह यत् तस्मिन् क्षेत्रवरे पुरुषोत्तमे देहं त्यजन् मनुष्यः वैकुण्ठमाप्नुयात् । दशयोजनविस्तृतं योजनार्द्धञ्चोच्छ्रितं नानामुनिगणाकीर्णं विहङ्गैरूपशोभितं सफलैः पादपैर्युक्तं पुष्पैश्च सुशोभितं महापुण्यमयं तत् पुरुषोत्तमक्षेत्रं साक्षात् वैकुण्ठरूपमस्ति। निद्रा-समाधि-सत्कर्म-परमानन्द -निवृत्तिश्चैतानि सर्वाणि कर्माणि धर्माणि च पुरुषोत्तमे धन्यानि भवन्ति। तस्मिन् क्षेत्रे ये नराः वसन्ति ते विष्णोः सान्निध्यं प्राप्नुवन्ति। महोदधौ स्नात्वा श्रीपुरुषोत्तमं जगन्नाथं च दृष्ट्वा पापानि क्षयित्वा मोक्षमवाप्नुयात् । तत्र वै त्रैलोक्यपावनं मार्कण्डेयतीर्थं वर्त्तते यत्र स्नात्वा पुरा देवाः सर्वे स्वपदं लब्धवन्तः। एतादृशस्य पुण्यक्षेत्रस्य क्षेत्राधिपतेः श्रीजगन्नाथस्य सर्वश्रेष्ठत्वञ्च निरूपयन् श्रीकपिलपुराणमुद्घोषयति :

वाराणस्या समं ह्यस्ति क्षेत्रमेकं न किञ्चन।

पुरुषाख्यसमं क्षेत्रं नास्ति त्रैलोक्यमण्डले।।

सर्वेषां चैव क्षेत्राणां राजा श्रीपुरुषोत्तमः।

देवानामपि सर्वेषामुत्तमः श्रीपुरुषोत्तमः।।

किं चात्र बहुनोक्तेन भाषितेन पुनःपुनः।

सत्यं सत्यं पुनः सत्यं क्षेत्रं न पुरुषोत्तमात्।।[5]

गङ्गा-सरस्वती-गोदावरीयात्रया यत्फलं प्राप्यते, तदेव फलमचलाम्बुधिदर्शनात् लभ्यते। तत्रैव मार्कण्डेयतीर्थे मार्कण्डेयस्य मुनेः हितार्थं भगवता श्रीकृष्णेन निर्मितं मार्कण्डयवटं विद्यते यत्र उमामहेश्वरं दृष्ट्वा नरः कोटिजन्मकृतात् पापान्मुच्यते। तस्मिन्नेव नीलाचलक्षेत्रे जगन्नाथस्य दक्षिणे यमसंयमनतत्परो यमेश्वरो विद्यते, तं समालोक्य भक्त्या चार्चयित्वा च जीवः यमदण्डरहितः सन् शिवत्वमाप्नोति। तत्पश्चिमदिग्भागे अलाब्वीश्वरसंज्ञकं लिङ्गं वर्त्तते, तत् संसेव्य नरः स्वमनोरथं लभते। अपुत्रोऽपि पुत्रं लभते, व्यङ्गश्च कन्दर्पसमः सुन्दरो जायते। तत्सन्निधावेव कपालमोचनं नाम लिङ्गं वरीवर्त्ति। तद् भक्तितो विधिवदर्च्चयित्वा स्तुत्वा च मानवो ब्रह्महत्यादिकात् पापात् प्रमुच्यते। श्वेतगङ्गायां स्नात्वा श्वेतमत्स्यकौ दृष्ट्वा पापानि परित्यज्य श्वेतद्वीपं व्रजेत्। तत्र पुरुषोत्तमक्षेत्रे इन्द्रेण सम पूजितम्

इन्द्रद्युम्नसरः आस्ते। तत्र स्नात्वा तत्रस्थं नरसिहञ्च दृष्ट्वा नरः सर्वपापात् प्रमुच्यते। तस्मात् सर्वप्रयत्नेन पुरुषोत्तमो गन्तव्यः तत्र जगन्नाथो द्रष्टव्यः आत्मनः मुक्तिकारणात् अर्चनीयो वन्दनीयश्च। तदेवोक्तं श्रीकपिलपुराणे :

पुरुषोत्तमनामैतत् क्षेत्रं श्रीपुरुषोत्तमम्।

नरो मुक्तिमवप्याशु दृष्ट्वा श्रीशेषशायिनम्।।[6]

सन्दर्भाः

1. मत्स्यमहापुराणम् - 53/56
2. कूर्मपुराणस्य पूर्वार्द्धे-1/17-20
3. कपिलपुराणम्- 1/1
4. तत्रैव
5. तत्रैव, 5/15-16
6. तत्रैव, 5/15.16

□□□

Theory of Incarnation in Indian Tradition

Narasingha Charan Panda

(भारतीयपरम्परायां अवतारवादस्य महत् प्राधान्यं वर्तते। पुरणसाहित्ये वयं विविधदेवतानां विविधावतारान् द्रष्टुं शक्नुमः। तत्र च विशिष्य विष्णोः अवताराः प्रामुख्यं भजन्ति। विष्णोः बहुविधाः पूर्णावताराः, अंशावताराश्च अभवन्निति तत्तत्पुराणेषु प्रमाणान्युपलभ्यन्ते। विष्णोः दशावताराः सर्वेषु अवतारेषु प्रसिद्धयन्ति। वस्तुतः एतान् दशावतारान् विहाय अवतारवादस्य कल्पनाऽपि कर्तुं न शक्यते। विदुषा लेखकेन भारतीय-परम्परायां प्रसिद्धस्य अवतारवादस्य एकं सामग्रिकं चित्रं प्रस्तुतमस्मिन् शोधपत्रे।)

The word Aavatāra (from the tṛ–to cross over, to attain, to save, with the prefix *ava*–down; and so, *ava*+ *tṛ*– means to descend in, to appear, to become incarnate) means 'descending' and the term is applied to the act of a Divine or Super-natural Being in assuming the form of man or animal, and continuing to live in that form till the purpose for which that form was assumed or carried out. The incarnation of God on the earth is called *avatāra*. So *avatāra* is an appearance of any deity on earth, or descent from heaven, and it bears a great importance as a religious concept in the Indian tradition and culture.

Source of different Incarnations (*Avatāra*) :

The term avatāra is relatively late, and an older word for the phenomenon is 'manifestation' (*āvirbhāva1 & prādurbhāva*). The word avatāra does not occur in the classica[1] Upaniṣads, though there are a few references in later Upaniṣads[2]. It is listed in *Pāṇini's Aṣṭādhyāyī*[3] (4th cent. B. C.) and occurs in many standard works after the Epic literature. But there are faint glimmerings of the theory of *avatāras* and of these forms even in the earliest Vedic literature[4]. In the *Ṛgveda*[5] it is said that Indra was the grandson of the sage *Śṛṅgavṛṣa*. This may be interpreted as meaning that Indra was supposed to have descended on the earth in a human form. Again, in the *Ṛgveda* the sage Vāmadeva explains 'I was Manu and I was also the Sun.[6]' This is referred to in the *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*[7] and often relied upon in support of the doctrine of the transmigration of souls. It may be capable of that interpreta-

tion, but if that is not accepted it will at least tend to support the proposition that the Vedic sage thought that the Sun could be born on the earth as a human being. It clearly indicates that there was an *avatāra* of Sun. Besides, according to the *Śrīmad Bhāgavata*, the first incarnation of God is *Puruṣa*[8], as it is mentioned in the famous *Puruṣasūkta* of the *Ṛgveda*. Some scholars have definitely observed in the following *Ṛgvedic* verse (*mantra*), the germ of the doctrine of the avatāra, viz.pādo, sya viśvā bhūtāni tripādasyāmṛtaṁ divi[9]

Prof. S. N. Dasgupta in his History of Indian Philosophy, says that here there is the starting-point of the theism of the Bhagavad Gītā, the idea of God as not only immanent but transcendent, a universe which is no illusion, and the doctrine of incarnation[10]. Certainly this hymn is important, and it is quoted in the theistic Śvetāśvatara Upaniṣad and in the *Gītā.*[11] Hence, Bhāgavata Purāṇa clearly states that this Puruṣa form (*rūpa*) is the original source of different avatāras, as well as the real base of creation of gods, human beings, animals and other creatures[12]. However, the beginning of the doctrine of avatāra and some of the well known avatāras of *Viṣṇu* may also be traced to the Vedic literature. In the Vedic idea of Lord *Viṣṇu*, as a solar divinity, coming down to the earth from the highest abode, and so in the frequent allusions in the Vedic literature, it is clear that gods assumed different forms in order to accomplish their several exploits. In the Vedic literature[13], we actually come across of the early indications of the *Matsya, Kūrma, Varāha, Vāmana* and other incarnations.

Necessity of Incarnation :

The theory of Incarnation brings to mankind a new spiritual message and it presupposes the recognition of *Viṣṇu* as a Supreme God, the creator and ruler of the universe, the upholder not only of the cosmic, but, also of the moral order of the world. When the enemies endanger the order of the world, the Lord incarnates Himself for the purpose of defending it. It is a comforting belief for the ordinary man to hold that when the affairs of the world are in a mess, Gods come down to the earth to set matters right[14], i.e. when the world is in serious trouble, people believe that deliverance will come by the grace of God and they are often justified in their belief by their appearance of godly men who appear with some noble mission and masterly idea suited to the particular time and place when they appear.

Another purpose of the Supreme God assuming the worldly form is to educate the mortals[15] (because the people, in general follow the footsteps of the great men). The Supreme Power appears in human form as the guru, the teacher, to lead them beyond the delusion of ignorance, to where there is no

difference between the guru and the disciple.

In addition to these, the manifestation of the Lord is intended only for bestowing the boon of the final beatitude or liberation on the human beings. As it is said in the *Śrīmad Bhāgavata* :

nṛṇāṁ niiśreyasārthāya vyaktirbhagavato nṛpa[16]

Number & Types of Incarnation :

In the *Mahābhārata*, the *Rāmāyaṇa* and the *Purāṇas* it is frequently stated that Lord *Viṣṇu* comes down to the earth often for punishing the wicked, for the protection of good and the establishment of *dharma*. *Śrīmad Bhāgavata*, the most popular *Purāṇa*, states that the *avatāras* of Viṣṇu are innumerable, like the rivulets following from an inexhaustible lake[17]. In the *Mahābhārata*, the *avatāras* are stated to be ten and they are the same as now generally accepted except that Haṁsa which is mentioned instead of Buddha and Kṛṣṇa is called Sātvata[18]. Among the *Purāṇas* also, several Purāṇas do not mention Buddha as an *avatāra*. The *Matsya Purāṇa* mentions the well-known ten *avatāras*[19] including Buddha as the 9th avatāra[20] of Viṣṇu. Besides, the *Agni Purāṇa*[21], the *Padma Purāṇa*[22] and the *Varāha Purāṇa*[23] enumerate the well-known ten avatāras of Viṣṇu. The names of the ten *avatāras* are thus : (1) Matsya– the fish, (2) Kūrma–the tortoise, (3) Varāha–the boar, (4) Narasiṁha–the man-lion, (5) Vāmana– the dwarf, (6) Paraśurāma (7) Śrī Rāma, (8) Śrī Kṛṣṇa, (9) Buddha and (10) Kalkī. The Bhāgavata *Purāṇa* makes the number of *avatāras* twenty–two[24] including the minor ones. These are : —(1) Puruṣa, (2) Varāha, (3) Nārada, (4) Nara & Nārāyaṇa, (5) Kapila, (6) Dattātreya, (7) Yajña, (8) Ṛṣabha, (9) Pṛthu, (10) Matsya, (11) Kūrma, (12) Dhanvantarī, (13) Mohinī, (14) Narasiṁha, (15) Vāmana, (16) Paraśurāma, (17) Vedavyāsa, (18) Rāmacandra, (19) Balarāma, (20) Śrī Kṛṣṇa, (21) Buddha and (22) Kalkī (yet to come). The Gītagovinda of Śrī Jayadeva speaks of ten avatāras of Lord Viṣṇu. Jayadeva[25] takes Balarāma as an avatāra, instead of Kṛṣṇa and explains Kṛṣṇa as the Supreme Lord, the Puruṣottama in his *Gītagovinda*.

The God takes three kinds of incarnations (avatāras), such as :

a) *Pūrṇāvatāra* (full incarnation) : When the God manifests Himself in th form of a human being for the full span of life, this is known as pūrṇāvatāra. The examples of this kind are : *Śrī Rāma*, *Śrī Kṛṣṇa*, Vedavyāsa, etc.

b) Aṁśāvatāra (partial incarnation) : When the incarnation is only partial, i.e. the activity of such manifestation is limited to a particular time, palce or incident, it is called aṁśāvatāra. The most famous and common manifesta-

tions of Lord Viṣṇu under this category are in the form of animals of semi-human beings, such as Vāmana, Varāha, Narasiṁha, Kūrma, Matsya, etc.

c) Āveśāvatāra : Āveśa means over-shadowing. The example of this kind is Paraśurāma avatāra[26]. When Śrī Rāma had married *Sītā* and was returning from Mithilā, he was accosted by Paraśurāma and challenged to a duel, where it is said that after bending Viṣṇu's bow, Viṣṇu's influence in Paraśurāma, passed on to Śrī Rāma. Thereafter, Paraśurāma is said to be no longer an avatāra. In this case, Viṣṇu's influence that overshadowed the soul of Paraśurāma, passed on to Śrī Rāma, leaving Paraśurāma a mere *ṛṣi* (sage). This is clearly a case of āveśa or overshadowing.

Avatāravāda and Theory of Evolution :

The *avatāras* give us the keys which will make us unlock the mysteries of nature. They represent the different stages of evolution in the different departments of nature. Even if we take into consideration the ten *avatāras* (of Lord Viṣṇu) as they stand, the different stages of evolution are there. The circumstances which necessitated these avatāras and the mighty deeds accomplished by Viṣṇu on these occasions are most graphically and exhaustively described. Attempts have been made to rationalize the different forms assumed by Viṣṇu in different incarnations. In the beginning of the creation there were waters everywhere, and to suit this condition of the world, the first incarnation of Viṣṇu was, appropriately enough, in the form of a fish–the animal to be found in water and therefore in His second incarnation, *Viṣṇu* appeared as a tortoise, which can easily move both in water and land. The later stages of evolution are of animal life in the forests. Then comes the boar (Varāha) incarnation. The Boar lives on land alone. Next we have the transition between the animal and the human worlds in the man-lion (Narasiṁha) incarnation. The development is not completely fulfilled when we come to the dwarf (Vāmana) incarnation. The first stage of man is that of the brutish, violent, uncivilized Rāma (Paraśurāma) with axe, who devastates the rest of humanity; later we get the Divine Spiritual Śrī Rāma, who consecrates family life and affections, and Śrī Kṛṣṇa, who exhorts us to enter into the warfare of the world; and after him Buddha, who, full of compassion for all living beings, works for the redemption of mankind. Last of all we have the incarnation yet to come, the Kalkī, who will fight against evil and injustice with the sword in hand.

However, from the above study it may be safely concluded that the tendency of showing oneness to many forms, i.e. monotheism to polytheism and finally go back to the oneness indicating the Vedic theory of monotheism, e.g. '*ekaṁ sad viprā bahudhā vadanti ....*' Secondly, it is also clear that an avatāra

or incarnation is a descent of God[27] into man and not an ascent of man into God. Although we accept a number of avatāras of either Viṣṇu or Śiva, but in reality both are conceived as one and these incarnations are treated as the essence or part of one God or Absolute, appear in the world for the protection of dharma as well as for the welfare of beings in time.

NOTES & REFERENCES :

1. tasya taccetaso devaṁ stutimithaṁ prakurvataḥ/ āvirbabhūva bhagavān pītāmbarodharo hariṁ// Viṣṇu Purāṇa, I. 20. 14.
2. Vide, Jacob, G.A., Concordance to the Principal Upaniṣads and Bhagavadgītā, 1963 edition, p. 117.
3. ave tṛstrorghañ, Aṣṭādhyāyī, III.3.120.
4. Upadhyaya, Baladev, Purāṇa Vimarśa, Ch. V, p. 170 (Chowkhamba, Varanasi, 3rd Edition).
5. Yaste śṛṅgavṛṣo napāt praṇapātkuṇ±apāyyaí/ nyasmindadhra ā manaí// Ṛgveda, VIII.17.13. Nirukłta, VIII. 2 explains that "Sāyaṇa, the great commentator takes 'napāt' to mean 'putra' here.
6. ahaï manurabhavaṁ sūryaścāhaṁ kakṣīvān ṛṣirasmi vipraí/ Ṛgveda, IV. 26. 1.
7. ahaṁ brahmāsmīti..............pratipede 'haṁ manurabhavaï sūryaśceti/ Bṛhadāraṇyak Upaniṣad, I.4.10. Cf. Śāstradṛṣṭyā tūpadeśo vāmadevavat – Brahma Sūtra, I. 1. 30.
8. jagṛhe pauraṣaṁ rūpaṁ bhagavān mahadādibhií/sambhūtaṁ ṣo±aśakalamādau lokasisṛkṣayā// Bhāgavata Purāṇa, I. 3. 1.
9. Ṛgveda, X.90.3 (puruṣasūkta).
10. Dasgupta, S. N., A History of Indian Philosophy, Part II, p. 523ff., 1991, Reprint.
11. Śvetāśvatara Upaniṣad, III.12ff; Bhagavad Gītā, XIII.13.
12. etannānāvatārāṇāṁ nidhānaṁ bījamavyayam/ yasyāṁśānśena sṛjyante devatiryaṁnarādayaí// Śrīmad Bhāgavata Purāṇa, I. 3.5.
13. Śatapatha Brāhmaṇa,I.8.1.1-6 (Matsya avatāra); VII.5.1.5 (Kūrma); XIV. 1.2.11 (Varāha); I.2.5.1ff. (Vāmana); and Chāndogya Upaniṣad, III.17.6 (Kṛṣṇa), etc.
14. yadā yadāhi dharmasya......yuge yuge// Gītā, IV.7–8. Cf. asatāṁ nigrahārthāya dharmasanrakṣaṇāya ca/ avatīrṇo manuṣyāṇāmajāyata yadukṣaye/ sa evaṁ bhagavān viṣṇuḥ–kṛṣṇeti parikīrtyate// Mahābhārata, Vanaparva, 272.71–72.Also Cf. Mahābhārata, Āśvamedhika Parva, 54.13; Vāyu Purāṇa, 98.69; Devī Bhāgavata, VII.39; Brahma Purāṇa, 180.26-27 and 181.2–4, etc.
15. martyāvatārastviha martyaśikṣaṇaṁ rakṣovadhāyaiva na kevalaṁ vibhoḥ/ Bhāgavata Purāṇa, V.19.5.
16. Śrīmad Bhāgavata, X.26.14; Cf. Bhāgavata, III.24.26 & III.25.1.
17. avatārā hyasankhyeyā hareḥ sattvanidherdvijāí/ yathā 'vidāsinaḥ kulyāḥ sarasaí syuí sahasraśaḥ// Bhāgavata Purāṇa. I. 3. 26. Cf. Harivaṁśa, I.41.1; Mbh., Śāntiparva, 339.106.
18. haṁsaíkūrmaśca matsyaśca prādurbhāvā dvijottama/ varāhonarasinhaśca vāmano rāma eva ca// rāmodāśarathiścaiva sāttvataḥ kalkireva ca/ Mbh., Śāntiparva, 339.103–104.
19. Matysa Purāṇa, 285.6–7.
20. ibid., 47.247
21. Agni Purāṇa, Chapters - 2–16.

22. Padma Purāṇa, II.257 - 40–41
23. matsyaḥ kūrmo varāhaśca narasiṁho'tha vāmanaḥ/ rāmo rāmaśca kṛṣṇaśca buddhaí kalki ca te daśa// Varāha Purāṇa, IV.2; cf. Padma Purāṇa, VI.229.90; Liṅga Purāṇa, II.48.31-32; Matsya Purāṇa, 285.6–7; Garua Purāṇa, I.86–10–11 and II.20.31–32.
24. Śrīmad Bhāgavata, I.3.1–25.
25. Vedānuddharate jagannivahate bhūgolamudbibhrate, daityaṁ dārayate baliṁ chalayate kṣatrakṣayaṁ kurvate/ paulastyaṁ jayate halaṁ kalayate kāruṇyamātanvate, mlecchānmūrcchayate daśākṛtikṛte kṛṣṇāya tubhyaṁ namaḥ// Gītagovinda, I.1.16.
26. Vide, Mahābhārata, II.49; III.98; 116–117 etc. Matsya Purāṇa, Ch. 47; Viṣṇu Purāṇa, IV.7; IV.11; Śrīmad Bhāgavata, I. 3. 20; II.7.22.
27. ekā mūrtirstrayo devā brahmāviṣṇumeheśvarāḥ/ Devī Bhāgavata Purāṇa, I. 8. 4.

❑❑❑

छान्दोग्योपनिषदि प्राणसाधन-सोपानानि

पराम्बा श्रीयोगमाया

(Praśnopaniṣad - 3.3 says प्राण-s are generated from soul. So प्राणसाधन is one of the mediums of knowing one's own soul. In fact, a साधक needs some sort of internal preparations for gaining any sort of knowledge. So what types of preparations are needed for प्राणसाधन, are taught in छान्दोग्योपनिषद्. The paper deals with all such points taught in छान्दोग्योपनिषद् with regard to the grades of प्राणसाधन).

0.0 उपक्रमः - उपनिषत्साहित्यं साधनोपायैराप्लावितं यत् परमसत्योपलब्धये बह्वायामेन विभावितमस्ति। उपनिषत्प्रदर्शितासु विद्यासु प्राणविद्या[1] महत्त्वपूर्णा भवति। यतः ब्रह्मोपलब्धये एषा गुरुत्वपूर्णा। पुनश्च ज्येष्ठस्य श्रेष्ठस्य प्राणस्य परिज्ञानं साधकाय ज्येष्ठतां श्रेष्ठतां च प्रयच्छति।[2] प्राणः परमपुरुषस्य श्वासकल्पः, संसर्जकचेतनायाः शक्तिभूतः कस्यचिदद्वितीयब्रह्मणः परिकल्पः। अस्य तथ्यस्योपरि प्राणविद्या प्रतिष्ठिताऽस्ति।

0. 1 प्राणपरिचयः - प्राणस्य समुत्पत्तिरात्मन एव । तच्चोक्तं प्रश्नोपनिषदि-

"आत्मन एष प्राणो जायते यथैषा पुरुषे छायैतस्मिन्नेतदाततं मनोकृतेनायात्यस्मिञ्शरीरे।"[3]

अर्थात्, यथा मनुष्यशरीरेण सह शिरःपाण्याद्यवयवयुक्ता छाया शरीरकारणादेवोत्पद्यते तथैवात्मनः छायाकल्पमेतत् प्राणाख्यं तत्त्वम्। सदात्मतत्त्वे मिथ्यारूपं प्राणतत्त्वस्य। शरीरावयवानां सञ्चलनाद्यथा छायावयवानां समक्रिया तथैव मनसः संकल्पादात्मनः प्राणरूपाख्यं शरीरमिति।[4] अस्य प्राणस्योपलब्धिः साधनापेक्षिता तथा प्राणसाधनात्मोपलब्धये पथप्रदर्शिका।

1. 0 प्राणसाधनायै सोपानानामवतारणा - कस्मिन्नपि विषये ज्ञानोपलब्धये आन्तरिकी प्रस्तुतिरावश्यकी । एवं प्राणसाधनक्षेत्रेऽपि । विषयेऽस्मिन् छान्दोग्योपनिषत् सुस्पष्टं मार्गनिर्देशनं करोति। छान्दोग्योपनिषदः सप्तमाध्याये भगवान् सनत्कुमारो नारदायैतं साधनोपायं सोपानचतुष्टयेनोपदिशति- आहारशुद्धिः, सत्त्वशुद्धिः, ध्रुवा स्मृतिः तथा सर्वग्रन्थीनां विप्रमोक्षश्च।

यथा - ......*आहारशुद्धौ सत्त्वशुद्धिः, सत्त्वशुद्धौ ध्रुवा स्मृतिः, स्मृतिलम्भे सर्वग्रन्थीनां विप्रमोक्षस्तस्मै मृदितकषायाय तमसस्पारं दर्शयति भगवान्सनत्कुमारस्तँस्कन्द इत्याचक्षते।* [5]

अर्थात् सत्यामाहारशुद्धावन्तःकरणं शुद्धं भवति शुद्धेऽन्तःकरणे स्मृतिः ध्रुवा भवत्यर्थादविस्मरणं भवति। ध्रुवास्मृतौ जन्मजन्मान्तरानुवभवजन्यकठिनीकृतानां हृदयग्रन्थीनां विलोपो भवति।

1. 1 प्रथमं सोपानम्

आहारशुद्धिः -

आह्रियते (आ -हृ + घञ्) इत्याहारः।

आहारसम्बन्धी आहार्यशब्दस्य प्रयोगः सर्वादावथर्ववेदे प्राप्यते।

यथा -

मधुमान् भवति मधुमदस्याहार्यं भवति। [6]

अर्थात् भोजनयोग्यं भवत्यथवाहरणयोग्यं भवति।[7]

आहारशब्दो निरुक्ते वराहशब्दस्य निर्वचनप्रसङ्गे आगच्छति। यथा -

वराहो मेघो भवति वराहरः।

'वरमाहारमाहार्षी'रिति च ब्राह्मणम्।। [8]

प्रसङ्गेऽस्मिन् दुर्गाचार्य आहारशब्दमाहरणार्थे तथाशनार्थे स्पष्टयति। यथा -

...तत्र तावत् मेघः वराहो भवति । स हि वराहरः भवति । तस्य वरमुदकमाहारः । (सर्वैरपि व्रियत इति वरमुदकम् । वरमाहारो यस्य, वरमाहरतीति वा ....)। ......इतरः शूकरः । एतस्मात् वराहरणात् एव । कथं । वरं श्रेष्ठं मूलाख्यं मुस्तादीनाम् आहारमाहरतीति ।[9]

अमरकोषेऽपि 'आहरणम्' इत्यर्थे 'हृ'-धातुतो निष्पन्नाहारशब्दः सप्त-भोजननामसु पठ्यते। यथा -

जग्धिस्तु भोजनम् । जेमनं लेह आहारो निघसो न्याद इत्यपि ।[10]

अत 'आहार'- शब्दस्य प्राथमिकोऽर्थो भवति भोज्यम् । यदस्माभिरश्नुते तस्य गरिष्ठभागो मलरूपेण मध्यमो भागो मांसरूपेण तथा लघिष्ठो भागो मनोरूपेण रूपान्तरितं भवति । यथा छान्दोग्योपनिषद्युच्यते -

अन्नमशितं त्रेधा विधीयते तस्य यः स्थविष्ठो धातुस्तत्पुरीषं भवति यो मध्यमस्तन्माँसं योऽणिष्ठिस्तन्मनः।[11]

अन्नस्य विपरिणमितो भागऽरूर्ध्वं हृदयं प्राप्य सूक्ष्मासु नाडीषु प्रविश्य वागादीनामिन्द्रियाणां स्थितिस्थापको भवति ।

भौतिकान्नस्य विपरिणामात् संसृष्टं मनो भौतिकमेव भवति न तु वैशेषिकदर्शनानुसारं नित्यं निरवयवमित्याचार्यशङ्करेण स्पष्टीकृतमस्ति।[12] भुक्तस्यान्नस्य विपरिणाम एव मन इति हेतोराहारशुद्धिर्मानसिकपरिशुद्धतां सूचयति। एवमपि पीतं जलं त्रिविधत्वं भजति। जलस्य स्थूलतमभागो

मूत्रं भवति, मध्यमो भागो रक्तं भवति तथा यः सूक्ष्मतमो भागः स एव प्राण इति। यथा श्रुतावुच्यते-

आपः पीतास्त्रेधा विधीयन्ते तासां स्थविष्ठो धातुस्तन्मूत्रं भवति यो मध्यस्तल्लोहितं योणिष्ठः स प्राणः।[13]

आरुणिः स्वपुत्रं श्वेतकेतुं मनसस्तथा प्राणस्य परिशुद्धौ साधकत्वस्य योग्यतार्जनायाहारशुद्धिमुपदिष्टवान्नस्ति[14]। यथा दधिमन्थनकाले सारभूतः पदार्थो लघिष्ठो भूत्वा नवनीतरूपेणोपर्य्यागच्छति तथैवाशितान्नस्य सारभूतो लघिष्ठो भूत्वा मनोरूपेण विपरिणमते। मनुष्यस्य कार्यप्रकारोशितान्नस्य गुणाश्रय एव। एतदर्थं गीतायामुच्यते -

आयुः सत्त्वबलारोग्यसुखप्रीतिर्विवर्धनाः।

रस्याः स्निग्धा स्थिरा हृद्या आहाराः सात्त्विकप्रियाः ।[15]

चर्चितछान्दोग्योपनिषद्वाक्ये प्रयुक्त 'आहारशुद्धि'शब्दो विषयोपलब्धिरूपस्य विज्ञानस्य शुद्धिं संकेतयति। अत्राहारशब्दस्य प्रयोगः सर्वविधविषयभोगार्थे भवति । रागद्वेषमोहक्रोधशोकादिभिरसंसृष्टं विषयविज्ञानमित्यर्थः। यथा भाष्ये उच्यते -

....आह्रियते इत्याहारः शब्दादिविषयविज्ञानं भोक्तुर्भोगायाह्रियते तस्य विषयोपलब्धिलक्षणस्य विज्ञानस्य शुद्धिराहारशुद्धी रागद्वेषमोहदोषैरसंसृष्टं विषयविज्ञानमित्यर्थः ।[16]

इन्द्रियाणां परिशुद्धावन्तःकरणं विशुद्धं भवति ।

1. 2 द्वितीयं सोपानम्

सत्त्वशुद्धिः

सत्त्वशब्दस्य प्रयोगः सर्वादौ ऋग्वेदे सत्त्वयुक्तो जीव इत्यर्थे भवति।[17]

यथा -

इनतमः सत्वभिर्यो ह शूषैः ....।।[18]

अतः सत्त्वशुद्धिर्जीवशुद्धिरिति । बाह्येन्द्रियान्तःकरणानां परिशुद्धिरिति ।

निरुक्ते सत्त्वशब्दस्य प्रयोग उदकार्थे तथा कर्माथे भवति ।

यथा -

.........सत्त्वैरुदकैरिति........।। तस्य सत्त्वैः कर्मभिरिति.....।।[19]

दुर्गाचार्यः सत्त्वभिरन्तर्वर्तमानैरुदकैस्तथा सत्त्वभिः कर्मभिर्नामभिर्वा इत्यर्थं स्पष्टयति।[20] अतः सत्त्वशुद्धिशब्देनोदकशुद्धिः कर्मशुद्धिरथवा नामशुद्धिरित्यर्थो द्योतितो भवति ।

अमरकोषः सत्त्वशब्दस्य द्रव्य-गुण-चित्त-व्यवसाय-स्वभाव-पिशाच-आत्मा-बल-प्राण-जन्त्वित्येतेष्वर्थेषु प्रयोगो भवतीत्युल्लिखति। यत्र गुणादयः सीदन्त्यथवाश्रयन्ते तत् सत्त्वम् । यथा - "सतो भावः सत्त्वम्। सीदन्त्यस्मिन् गुणादय इति वा। सदेस्तवन् (उ. र) 'सत्त्वं द्रव्ये गुणे चित्ते

व्यवसायस्वभावयोः पिशाचावात्मभावे बले प्राणेषु जन्तुषु ' (रामाश्रमीटीका, अमर. 1/29)।

अपि च -

द्रव्यासुव्यवसायेषु सत्त्वमस्त्री तु जन्तुषु।[21]

द्रव्यं वित्तमसुः प्राणो व्यवसायो निश्चयस्तथा जन्तुर्जीवसत्तेत्यर्थः। एतेष्वर्थेषु सत्त्वशब्दस्य व्यवहारः। षद्लृ विशरणादौ त्वन्-प्रत्ययेन सत्त्वशब्दनिष्पत्तिः।[22] अतः सत्त्वशुद्धिर्नाम वित्तशुद्धिरथवा गुणशुद्धिरथवा प्राणशुद्धिरथवा चित्तशुद्धिरथवा स्वभावशुद्धिरथवा बलशुद्धिरथवात्मशुद्धिरथवा सत्ताशुद्धिरिति। यथार्थेन सामग्रिकतया जीवसत्तायाः परिशुद्धिर्नाम सत्त्वशुद्धिः।

चर्चितछान्दोग्यश्रुतिप्रसङ्गे सत्त्वशुद्धिरन्तःकरणानां नैर्मल्यं सूचयति।

तस्यामाहारशुद्धौ सत्यां तद्वन्तोन्तःकरणस्य सत्त्वस्य शुद्धिर्नैर्मल्यं भवति........।[23]

आदावाहारशुद्ध्या बाह्येन्द्रियाणां तथा तेषां विषयाणां विशुद्धिर्सूचिताऽस्त । ततः सत्त्वशुद्ध्या मनोबुद्धिरहंकाररूपाणामन्तःकरणानां नैर्मल्यं संसूच्यते । बाह्यान्तःकरणानां परिशुद्धेरनन्तरं स्मृतिर्ध्रुवार्थात् स्थिरा भवतीति साधनस्य तृतीयं सोपानम् ।

1. 3 तृतीयं सोपानम्

ध्रुवा स्मृतिः

ध्रुवा स्थिरा शाश्वती तथा स्मृतिरविस्मरणमिति। सत्त्वशुद्धेरनन्तरं भूमात्मनि स्मृतिरविछिन्ना तिष्ठति। स्मृतेरविछिन्नतायामनेकजन्मस्वनुभूताभिर्भावनाभिः कठिनीकृतारविद्योपेतानर्थपाशरूपारविद्याग्रन्थयोः विशेषतया विनष्टा भवन्ति। एषा ध्रुवा स्मृतिः सत्त्वशुद्धिमूला तथा सत्त्वशुद्धिराहारशुद्धेरुपरि समाश्रिता। एतदर्थं शाङ्करभाष्ये ध्रुवास्मृतिवर्णनान्तेऽप्याहारशुद्धिमूलकत्वं स्मर्यते। यथा -

......सत्त्वशुद्धौ च सत्यां यथावगते भूमात्मनि ध्रुवाविछिन्ना स्मृतिरविस्मरणं भवति । तस्यां च लब्धायां स्मृतिलम्भे सति सर्वेषामविद्याकृतानर्थपाशरूपाणामनेकजन्मान्तरानुभवभावनाकठिनीकृतानां हृदयाश्रयाणां ग्रन्थीनां विप्रमोक्षो विशेषेण प्रमोक्षणं विनाशो भवतीति। यत एतदुत्तरोत्तरं यथोक्तमाहारशुद्धिमूलं तस्मात्सा कार्येत्यर्थः।[24]

एषा ध्रुवा स्मृतिरेव यथार्थसाधनाऽथवोपासनेति वक्तुं शक्यते । साधना तथोपासनेति शब्दद्वयं पर्यायवाचीत्वेन परिकल्पयितुं शक्यते। मनसस्तथा चित्तवृत्त्यादीनां निरोधेनोपास्यस्याथवा लक्ष्यस्य निरन्तरपरिचिन्तनस्य नाम साधना। उपनिषदीयोपासनाशब्दः

क. एकस्मिन् पदार्थेऽथवा लक्ष्ये दृढैकाग्रबुद्धेरविछिन्नभावेन संयोजनम्[25]

ख. चिन्तनम्[26]

ग. ध्यानम्[27]

घ. परमिव सेवनं परमतत्त्वरूपेण पूजनम्[28]

ङ. नियमेन कर्त्तव्यम्[29] इत्यादिष्वर्थेषु प्रयुज्यते ।

उपनिषद्वर्णितोपासनया सह ध्रुवास्मृतेस्तादात्म्यं रामानुजाचार्येण श्रीभाष्ये एवमुपस्थापितमस्ति - 'उपासनं स्याद् ध्रुवानुस्मृतिदर्शनानिर्वचनाच्च' इति तस्यैव वेदनस्योपासनरूपस्यासकृदावृत्तस्य ध्रुवानुस्मृतित्वमुपवर्णितम्।[30]

भक्तिसम्प्रदाये एषा ध्रुवा स्मृतिरेव भक्तिः । उपासनाशब्दोऽप्युपनिषद्कालतोऽग्रे गत्वा भक्तेः पर्यायवाच्यभूत्।

..........ध्रुवा स्मृतिरेव भक्तिशब्देनाभिधीयते, उपासनापर्यायत्वाद्भक्तिशब्दस्य।[31]

अतो ध्रुवा स्मृतिरथवा पराभक्तिरथवोपासनैव जन्मजन्मान्तरेष्वविद्याकठिनीकृतानां हृदयग्रन्थीनां भेदनोपायभूता ।

1. 4 चतुर्थसोपानम्

ग्रन्थीनां विप्रमोक्षः

जन्मजन्मान्तराणामविद्यानुभवजन्यजडतया कठिनीकृतानां हृदयग्रन्थीनां विशेषेण मोक्षस्तु जीवनलक्ष्यं भवति। हृदयग्रन्थिर्नाम हृदि याः कामनावासनाश्रिता बुद्धौ समाश्रिता अविद्यावासनामयाः कामा वेति।[32] अतो हृदयग्रन्थिभेदनाय साधना ध्रुवा स्मृतिः। एतादृशी साधनप्रक्रिया प्रयोगानुभवजन्या न केवलं तथ्यप्रधाना। ध्यानेन ज्ञानं समाप्यते। ध्यानं ध्रुवास्मृतौ परिवर्तितं भवति तथा परमसत्यस्य कृते गभीरान्तर्दुष्टिं भक्तिं च परिभावयति। हृदयग्रन्थेः परिभेदनं तमसस्पारं दर्शयतीति छान्दोग्या श्रुतिः।

.......सर्वग्रन्थीनां विप्रमोक्षस्तस्मै मृदितकषायाय तमसस्पारं दर्शयति ....।[33]

2. निष्कर्षः

प्रतिमानवं कषायदोषेण कषायितमस्मिन् संसारे। यथा वृक्षस्य कषायदोषसंस्पर्शस्तत्तद्वस्तु कषायितं करोति तथैव रागद्वेषादिदोषाणामन्तःकरणरञ्जकत्वान्मानवः कषायित इत्युक्तमस्ति श्रुतौ । तस्य कषायत्वस्य मृदनं नाशनमावश्यकम्। नारदोऽत्र मानवस्य प्रतिनिधिभूतो। स मुक्तिप्रार्थी तथा सनत्कुमारो मार्गप्रदर्शकः। कषायस्य क्षालनं ज्ञानवैराग्याभ्यासरूपक्षारेण कर्त्तव्यमिति येनाविद्यारूपतमसस्पारे परमार्थरूपतत्त्वदर्शनं सम्भवति।[34] एतादृशतत्त्वदर्शनस्य स्वरूपवर्णने मुण्डकोपनिषदीया श्रुतिरपि प्रमाणास्पदतां याति । यथा -

भिद्यते हृदयग्रन्थिश्छिद्यन्ते सर्वसंशयाः ।

क्षीयन्ते चास्य कर्माणि तस्मिन्दृष्टे परावरे ।।[35]

अथवाहारशुद्धिं यदि तपस्रूपेण गृह्णीयाम तर्हि मैत्रायण्युपनिषदः श्रुतिरपि समानान्यैव सोपानानि वर्णयति। यथा -

तपसा प्राप्यते सत्त्वं सत्त्वात्संप्राप्यते मनः ।

मनसः प्राप्यते ह्यात्मा यमाप्त्वा न निवर्तत इति।।[36]

सन्दर्भाः

1. निश्चिता हि विद्या फलायेत्येतद्दर्शयन्नुदाहरति - (शा. भा., छा. उ. 3/16/7)।
2. छा. उ. 5/1/6-16, बृ. उ. 6/1/7-14, कौ. उ. 2/14 तथा प्र. उ. 2/1-12।
3. प्र. उ. 3/3
4. आत्मनः परस्मात्पुरुषादक्षरात्सत्यादेश उक्तः प्राणो जायते। कथमित्यत्र दृष्टान्तः। यथा लोक एषा पुरुषे शिरःपाण्यादिलक्षणे निमित्ते छाया नैमित्तिकी जायते तद्वदेतस्मिन् ब्रह्मण्येतत् प्राणाख्यं छायास्थानीयमनृतरूपं तत्त्वं सत्ये पुरुष आततं समर्पितम् इत्येतत्। छायेव देहे मनोकृतेन मनः सङ्कल्पेच्छाविनिष्पन्नकर्मनिमित्तेनेत्यैतत् - ......। (शा. भा., प्र. उ. 3/3)
5. छा. उ. 7/26/2
6. *अथर्व. 9/1/23*
7. वैदिककोशः, भाग 1, पृ. सं. 275
8. नि. 5/1/4
9. दु. वृ., निरुक्तम् 5/1/4
10. अमर. 2/55, 56
11. छा. उ. 6/5/1
12. .....योणिष्ठोणुतमो धातुः, स ऊर्ध्वं हृदयं प्राप्य सूक्ष्मासु हिताख्यासु नाडीष्वनुप्रविश्य वागादिकरणसंघातस्य स्थितिमुत्पादयन्मनो भवति। मनोरूपेण विपरिणमन्मनस उपचयं करोति।
ततश्चान्नोपचितत्वान्मनसो भौतिकत्वमेव न वैशेषिकतन्त्रोक्तलक्षणं नित्यं निरवयवं चेति गृह्यते। (शा. भा., छा. उ. 6/5/1)
13. छा. उ. 6/5/2
14. छा. उ. 6/6/2, 3 अपि
15. गीता. 17/8
16. शा. भा., छा. उ. 7/26/2
17. वैदिक कोश, भाग 3, पृ. सं. 1415
18. ऋक् 3/49/2
19. निरुक्तम् 1/1/10
20. .....सत्त्वभिः अन्तर्वर्तमानैः तेभिः प्रसिद्धैरुदकैः। यद्वा शिरिम्बिठो भरद्वाजपुत्रस्तस्य तद्दृष्टैः सत्त्वभिः कर्मभिः। नामभिर्वा तेभिस्तैरनुभूतचरैः स्तम्भनसमर्थैः स्तुतियुक्तैः।........ (दु. वृ., नि. ८/८/७०)
21. अमर. 3/213
22. द्रव्यं वित्तम्। असुः प्राणः। व्यवसायो निश्चयः। सीदन्त्यस्मिन् गुणाद्याः। षद्लृ विशरणादौ (भ्वा. प. अ.)। अन्येभ्योऽपि दृश्यन्ते (उ. 4.‿०८) इति त्वन्। सत्त्वं गुणे पिशाचादौ बले द्रव्यस्वभावयोः। आत्मत्वव्यवसायासु वित्तेष्वस्त्री तु जन्तुषु (इति मेदिनी)।। (रामाश्रमीटीका, अमर. 3/813)

23. शा. भा., छा. उ. 7/26/2

24. शा. भा., छा. उ. 7/26/2

25. ....उद्गीथशब्दवाच्यमुपासीत । कर्माङ्गावयवभूत - ओंकारे परमप्रतीके दृढैकाग्र्यलक्षणां मतिं संतनुयात्। (शा. भा., छा. उ. 1/1/1)

26. शा. भा., बृ. उ. 1/4/8

27. पद., केन. उ. 1/14

28. शा. भा. , मु. उ. 2/2/3

29. शा. भा., तै. उ. 1/11/2

30. श्रीभाष्यम्. अ. 1, पा. 1, सू. 1, पृ. 34

31. श्रीभाष्यम्. अ. 1, पा. 1, सू. 1, पृ. 35

32. भिद्यते हृदयग्रन्थिरविद्या वासनाप्रचयो बुद्ध्याश्रयः कामः कामा येऽस्य हृदि श्रिताः (क. उ. 2/3. 14, बृ. उ. 4/4/7) इति श्रुत्यन्तरात् । (मु. उ. , शा. भा. 2/2/8)

33. छा. उ. 7/26/2

34. .... सर्वं शास्त्रार्थमशेषत उक्त्वाख्यायिकामुपसंहरति श्रुतिः - तस्मै मृदितकषायाय वार्क्षादिरिव कषायो रागद्वेषादिदोषः सत्त्वस्य रञ्जनारूपत्वात्स ज्ञानवैराग्याभ्यासरुपक्षारेण क्षालितो मृदितो विनाशितो यस्य नारदस्य तस्मै योग्याय मृदितकषायाय तमसो विद्यालक्षणात्पारं परमार्थतत्त्वं दर्शयति दर्शितवानित्यर्थः। (शा. भा., छा. उ. 7/26/2)

35. मु. उ. 2/2/8

36. मै. उ. 4/3

सहायकग्रन्थाः

1. अथर्ववेद-संहिता, नाग पब्लिशर्स, दिल्ली, संस्करण

2. अमरकोषः, श्रीभानुजिदीक्षितकृतया सुधाख्यया रामाश्रमीत्यपरनामधेयया व्याख्यया सहितः, चौखम्बा संस्कृत प्रतिष्ठान, दिल्ली, पुनर्मुिद्रत तृतीय संस्करण, 1997

3. ईशादि नौ उपनिषत्, शाङ्करभाष्यार्थ, गीताप्रेस, गोरखपुर, सं, द्वितीयं संस्करणम्

4. उपनिषद्संग्रहः, पण्डितजगदीशशास्त्रिणा सम्पादितः, मोतिलाल बनारसीदास, दिल्ली, प्रथमं संस्करणम् पुनर्मुद्रणम्

5. ऋग्वेदसंहिता, नाग प्रकाशकः, दिल्ली, तृतीयं संस्करणम्

6. छान्दोग्योपनिषद्, सानुवाद शाङ्करभाष्यसहित, गीताप्रेस, गोरखपुर, नवमं संस्करणम्

7. निरुक्तम्, दुर्गाचार्यकृतम् ऋज्वर्थाख्यव्याख्यानुसारिण्या, संशोधितम् - श्रीमुकुन्दझाशर्मणा, चौखम्बा-संस्कृत-प्रतिष्ठानम्, दिल्ली, पुनर्मुिद्रतं संस्करणम्

8. बृहदारण्यकोपनिषद्, सानुवाद-शाङ्करभाष्यसहिता, गीताप्रेस, गोरखपुर, नवमं संस्करण

9. वैदिककोशः, भागः 1 तथा 3, पं चन्द्रशेखर उपाध्यायः तथा श्री अनिल कुमार उपाध्यायः, नाग

प्रकाशकः, दिल्ली, प्रथमं संस्करणम् 1995

10. श्रीभाष्यम् (श्रुतप्रकाशिकायुतम्), चतुःसूत्रीभागः, संपादनम् - टि. श्रीनिवास शर्मा, भारतीय विद्या प्रकाशनम्, दिल्ली, पुनर्मुद्रितं संस्करणम्, 1991

□□□

भारतीय दर्शन में जीव-जगत्-प्रबन्धन-परिकल्पना एवं विश्व-अभ्युदय

निवेदिता पाण्डेय

(Indian tradition has deep inclination that a man should have eternal bliss and gets delighted through self realisation. Indian Philosophy comes to existence due to such conceptions and contentions. All the systems of Indian philosophy believe in the truthfulness of the world of beings. Except Śaṅkarācārya and Yogācāra tradition of Buddhism all other systems believes in the existence of the universe. Even Śaṅkara also accepts the universe as true from the *vyavahāra* point of view. Jaina-Philosophy supports सर्वजीवात्मवाद. Their views are not only confined to living beings but they also accept आत्मन् as asolar element).

दार्शनिक सत्य चिन्तन मनुष्य का स्वभाव है। इसलिए विवेक बुद्धि की प्रधानता रहने के फलस्वरूप मानव विश्व की विभिन्न वस्तुओं को देखकर उसके स्वरूप को जानने का प्रयास करता है। मनुष्य की बौद्धिकता उसे अनेक प्रश्नों के उत्तर जानने के लिए बाध्य करती रही है। परिणमस्वरूप आदिकालीन ऋषि-मुनि केवल भौतिक वस्तुओं के ज्ञान से सन्तुष्ट नहीं हुए, अपितु उनके हृदय में यह दृश्यमान जगत् कहाँ जायेगा? मैं क्या करूं? क्या शरीर के साथ मेरी उत्पत्ति एवं समाप्ति निश्चित है? आदि प्रश्नों के विषय में जिज्ञासा हुई। ऋग्वेद में मानव-हृदय की इस जिज्ञासा को अत्यन्त सरल एवं स्वाभाविक रूप्र से विवेचित किया गया है-

"किं सदनं क उत वृक्ष आसतो द्यावा पृथिवीनिष्ट तक्षुः"

अर्थात् वह कौन सा वन है और वह कौन सा वृक्ष है जिससे विधाता द्युलोक, पृथ्वीलोक और इस दृश्यमान विशाल जगत् की ने रचना की होगी।

जैसा कि हम सबको ज्ञात है कि भारतवर्ष में धर्म तथा दर्शन को अभिन्न माना गया है, इसके अध्ययन और दिग्दर्शन से संसार के स्थूल एवं सूक्ष्म तत्वों का ज्ञान होता है। इसके अनुशीलन से अतीव दुर्बोध, निगूढ़ एवं विलक्षण ईश्वर, जीव-जगत् के विविध तत्त्वों के यथार्थस्वरूप का सम्यक् ज्ञान, स्वरूप-परिवर्तन व अन्तर का ज्ञान होता है। वस्तुतः दर्शन वह बिन्दु है जहां देशकाल तथा परिस्थितियों की सीमायें अर्थहीन हो जाती हैं। यह एक ऐसी ज्ञान की

सरिता है जिसके प्रवाह सनातन है, ज्ञान की इस विशाल सरिता का उद्गम उनके सहस्त्रादि वर्षों पूर्व वैदिक युग में ही हो गया है।

भारतीय दर्शन का स्वरूप उसके उद्देश्य पर निर्भर करता है। जैसा कि विदित है, दर्शन का अर्थ और कार्य है मानव-जीवन को समझना, विश्व को समझना, विश्व के पीछे जो सत्ता कार्य कर रही है, उसे जानना। प्रकृति क्या है ईश्वर क्या है, सत्ता का स्वरूप क्या है? इस सभी प्रश्नों का उत्तर पाना भारतीय दर्शन का उद्देश्य है और इसी उद्देश्य को लेकर भारतीय दर्शन, जगत् और जीवन की पहेली और समस्याओं को सुलझाने का प्रयास करता है।

भारतीय दर्शन जीवन और जगत् को आध्यात्मिक पृष्ठभूमि के आधार पर समझने का प्रयास करता है। अर्थात् भारतीय दर्शन मूलतः आध्यात्मिक प्रश्नों को लेकर चलता है। वैसे दर्शन का निर्माण होता है तो तर्कपूर्ण विचार के आधार पर ही, किन्तु जहां तर्कपूर्ण विचारों के आधार पर पाश्चात्य दर्शन सत्ता के स्वरूप पर पहुँचने का प्रयास करता है, वहाँ भारतीय दर्शन, दर्शन के प्रश्नों पर आध्यात्मिक विचारों से प्रेरित होता है। इसलिए कहा जाता है कि भारतीय दर्शन की पृष्ठभूमि आध्यात्मिक है। यह भी कहा जाता है कि भारतीय दर्शन एक आध्यात्मिक खोज है। भारतीय दर्शन मनुष्य के जीवन की पूर्णता किसमें है, इस प्रश्न पर विचार करता है और उसी को लक्ष्य बना कर सत्ता के अनेक प्रश्नों पर विचार-विमर्श करता है। भारतीय दर्शन जीवन के परम उद्देश्य पर विचार करने का एक साधन है। इस दृष्टि से भारतीय दर्शन का स्वरूप उसकी व्यावहारिकता पर निर्भर है। इसके विपरीत पाश्चात्य दर्शन का उद्देश्य सैद्धान्तिक है, वह तर्कनिष्ठ विचार के आधार पर सैद्धान्तिक रूप से जीवन-जगत् और मनुष्य के विषय में विचार करता है। पाश्चात्य भारतीय दर्शन की तरह आप्त प्रमाण पर निर्भर नहीं रहता। पाश्चात्य दर्शन में नीति और धर्म के व्यावहारिक प्रश्नों के आधार पर चिन्तन का प्रारम्भ नहीं किया जाता। वह तो केवल सैद्धान्तिक लक्ष्य सामने रखता है। भारतीय दर्शन में सिद्धान्त से अधिक व्यवहार पर अधिक जोर दिया जाता है। यहाँ स्पष्ट रूप से कहा जा सकता है कि भारतीय दर्शन का स्वरूप आध्यात्मिक तो है ही उसके साथ व्यावहारिक भी है। भारतीय दर्शन के इसी आध्यात्मिक स्वरूप पर प्रकाश डालते हुए डा. राधाकृष्णन् ने कहा है - *"भारत में दर्शनशास्त्र मूलभूत रूप से आध्यात्मिक है।"* इतना ही नहीं *"भारतीय जीवन में आध्यात्मिक प्रयोजन का स्थान सदा ही सर्वोपरि रहता है। भारतीय दर्शन की रूचि मानव-समुदाय में है, किसी काल्पनिक एकान्त में नहीं। इसका उद्भव जीवन में होता है और विभिन्न शाखाओं और सम्प्रदायों में से होकर यह पुनः जीवन में ही प्रवेश करता है।"*[2]

जीव-जगत् की परिकल्पना के प्रमाण हमारे ऋक्-संहिता तथा उपनिषदों में मिलते हैं। प्रत्येक परिवर्तनशील पदार्थ के प्रथम आधार के रूप में उन्होंने यूनानी दार्शनिकों की ही भाँति जल, वायु, अग्नि आदि को ही मौलिक तत्त्व माना, जिससे जीव-जगत् की उत्पत्ति हुई है।[3]

भारतीय दर्शन में लगभग सभी दर्शन जीव-जगत् की सत्यता में विश्वास करते हैं। यदि शंकराचार्य तथा बौद्ध दर्शन के योगाचार सम्प्रदाय को छोड़ दिया जाय तो सभी दर्शन जगत् की सत्यता में विश्वास रखते हैं। शंकर भी व्यावहारिक दृष्टि से जगत् को सत्य मानते हैं। बौद्ध दर्शन

में केवल योगाचार सम्प्रदाय की ही ऐसी मान्यता है कि जगत्, द्रष्टा के मन की कल्पना है। इनके अनुसार जगत् द्रष्टा के मन के बाहर अस्तित्व नहीं रखता। बौद्धों का ही वैभाविक-सम्प्रदाय-जगत् को सत्य मानता है। अर्थात् जगत् प्रत्यक्ष का विषय है।

न्याय-वैशेषिक जगत् की सत्ता को स्वीकार करता है। इसके अनुसार जगत् एक भौतिक व्यवस्था है और वह दिक्-काल में स्थित है। कार्यकारण नियम के अधीन है, सत्य प्रतीत होता है। जहाँ तक सांख्ययोग की बात है, वह भी जगत् को सत्य मानता है। जगत् प्रकृति का परिणाम है। मीमांसा भी जगत् को सत्य मानती है। इस मत के चिन्तक मानते हैं कि जगत् की उत्पत्ति परमाणुओं तथा कर्म के नियम के आधार पर होती है। रामानुज का विशिष्टाद्वैतवाद भी जगत् की वास्तविक सत्ता को मानता है। इसके अनुसार जगत् है और वह ईश्वर की इच्छा से क्रियाशील है। जैन दर्शन के अनुसार यह जगत् परमाणुओं से बना है और दिक्-काल में स्थित है। चार्वाक दर्शन वास्तविक जगत् में विश्वास करता है। उसके अनुसार जगत् जल, वायु, पृथ्वी और अग्नि के परमाणुओं से निर्मित है। इसकी रचना ईश्वर ने नहीं की है। अपने-आप परमाणुओं के आकस्मिक संयोग से यह जगत् बना और विकसित हुआ है।

चार्वाक दर्शन जगत् को सत्य एवं पृथ्वी, जल, अग्नि तथा वायु इन दृश्य स्थूल भूतों से निर्मित बताते हैं। चैतन्य को ये शरीर का ही धर्म मानते हैं। अतः ये भौतिकवादी या जड़वादी हैं। जगत् को ये स्थूल भौतिक तत्त्वों का एक यादृच्छिक (आकस्मिक) संघात मानते हैं। अतः ये यदृच्छावादी हैं। वैसे अन्य भारतीय दर्शन जगत् को पाँच तत्त्वों से निर्मित मानते हैं, किन्तु चार्वाक दर्शन मानता है कि पृथ्वी, जल, अग्नि और वायु ये चार महाभूत तत्त्व हैं।

"तत्र पृथिव्यादीनि भूतानि चत्वारि तत्त्वानि"[५]

चार्वाक किसी सृष्टिकर्ता के रूप में ईश्वर जैसी अलौकिक सत्ता का अस्तित्व स्वीकार नहीं करते। चार्वाक मतानुसार भौतिक तत्त्व की जैसी प्रक्रिया होती है, उसी में जगत् की रचना यान्त्रिक रूप में अपने-आप होती है। इन चारों तत्त्वों के मिलने से शरीर की सृष्टि होती है और इन तत्त्वों के बिखर जाने पर शरीर की मृत्यु होती है।

चार्वाकों के अनुसार जीव के शरीर के अतिरिक्त आत्मा की कोई सत्ता नहीं मानता। चैतन्य शरीर का गुण मानता है। *"जिस प्रकार गुड़, चावल आदि के मिलने से मादक शक्ति की उत्पत्ति होती है, उसी प्रकार शरीर के रूप में बदल जाने पर इन्हीं चार तत्त्वों से चैतन्य रूपी जीव उत्पन्न होता है। शरीर के नष्ट होने पर चैतन्य भी नष्ट हो जाता है।"*

जैन धर्म में तो 'जीव' की वही संकल्पना की है, जो हिन्दू धर्म में आत्मा की है। वास्तविकता तो यह है कि सत्ता एक ही है जिसे आत्मा एवं जीव के नाम से अभिहित किया जाता है। जैन दर्शन में तो 'जीव' शब्द का प्रयोग कई अर्थों में होता है और 'यह' जीवन प्राणशक्ति, आत्मा एवं चेतन आदि का द्योतक है। जीव तो जीवंत अनुभव का नाम है, जो कि बाह्य जगत् के भौतिक पदार्थ से सर्वथा भिन्न है। जीव की यह विशेषता है कि वह अमूर्त होते हुए भी मूर्त रूप में है।

हम 'जीव' की तुलना प्रकाश से भी कर सकते हैं। जैसे प्रकाश का कोई आकार नहीं होता, फिर भी प्रकाश जिस कमरे में रहता है उसके आकार के अनुसार प्रकाश का भी आकार हो जाता है। इसी तरह जीव भी जिस शरीर में रहता है, उस शरीर के अनुसार आकार ग्रहण कर लेता है। जैन दर्शन में सर्वजीवात्मावाद का समर्थन किया गया है। केवल मनुष्य और जन्तुओं में ही नहीं, अपितु सौरमण्डल के पदार्थों से लेकर एक ओसकण तक में जीवात्मा है।

जैन दर्शन जगत् को अनादि मानता है क्योंकि जगत् की सृष्टि स्वीकार की जाय तो इसका आदि और अन्त दिखाई नहीं देता। जगत् तो अनादि काल से चला आ रहा है। जगत् किसी काम में सृष्ट नहीं हुआ है।

बौद्ध दर्शन के अन्तर्गत माध्यमिक दार्शनिकों ने तो जगत् का वर्णन अलातचक्र, स्वप्न, प्रतिबिम्ब, प्रतिध्वनि और मृगतृष्ण के रूप में किया है।

अलातचक्रनर्माणस्वप्नमायाम्बुचन्द्रकै

धूमिकान्तः प्रतिक्षुककामरीच्यभैः समो भवः।[5]

दृश्य जगत् को मिथ्या माना गया है। बौद्ध दर्शन में जीव (आत्मा) के अस्तित्व का निराकरण किया गया है। वे इस मत को नहीं मानते कि आत्मा नित्य है, ध्रुव है, अजर-अमर है। आत्मा का अभाव पाया जाता है। इसमें भौतिक तथा मानसिक क्रियाओं का संघात आत्मा को माना गया है। विज्ञप्तिमात्रता से आत्मा (जीव) और पदार्थयुक्त निखिल जगत् की सृष्टि होती है। विज्ञानवाद के आलय से ही जीवों की उत्पत्ति मानता है। यही नहीं प्रत्येक जीव के मन की पृष्ठभूमि में आलयविज्ञान अवचेतन मन के रूप में कार्य करता है। ये किसी द्रव्य या सनातन जीवात्मा की सत्ता स्वीकार नहीं करते। विश्वमन को आधार तथा आश्रय माना है।

न्याय दर्शन में तो जगत् को एक कार्य कहा गया है। इस कारण जगत् को कोई एक निमित्त कारण होना चाहिए और वह चेतन तत्त्व भी हो सकता है जैसे कुर्सी का निमित्त कारण बढ़ई। फिर नैयायिकों द्वारा कार्य-कारण के आधार पर जगत् को कार्य मान लेने वाला जो तर्क दिया गया है, उसमें स्पष्टतः आत्माश्रय दोष पाया जाता है। अर्थात् जो सिद्ध करना है, उसे पहले ही मान लेते हैं। जबकि न्याय आत्मा (जीव) को अपने-आप में चेतना विहीन मानता है, और मुक्ति देता है कि चेतना की उत्पत्ति भौतिक प्रकृति के प्रति आत्मा की प्रतिक्रिया से होती है। उसकी धारणा है कि हमारी चेतनता में जो एकत्व है वह आत्मरूपी (जीवात्मारूपी) एक यर्थाथ तत्त्व के अस्तित्व के कारण ही है। न्याय दर्शन ने तो जीवात्म को एक द्रव्य माना है।

वैशेषिक दर्शन तो जगत् की रचना का आधार द्रव्य को मानता है। तैत्तिरीय उपनिषद् में 'पञ्चकोष' की व्यवस्था की गई है, जिसके अनुसार भौतिक आध्यात्मिक जगत् की एकता प्रदर्शित होती है।[6] अन्नमय, प्राणमय, मनोमय, विज्ञानमय और आनन्दमय इन पाँच कोषों के आधार पर जगत् की रचना का वर्णन करके भौतिक और आध्यात्मिक जगत् की एकत्व की सिद्धि की गयी है। जड़ से चेतन जगत् की रचना एक ही द्रव्य (तत्त्व) से दिखायी गयी है।

जीवात्मा को, वैशेषिक दर्शन में आत्मा कहा जाता है तथा अनेक बताया गया है। प्रत्येक जीवात्मा के ज्ञान तथा अनुभव अलग-अलग है, जिससे सिद्ध होता है कि जीवात्मा अनेक हैं। जीवात्मा नित्य है, उसकी उत्पत्ति एवं विनाश नहीं होता। इस दर्शन के अनुसार आत्मा (जीव) नित्य पदार्थ है। यह कहना ग़लत है कि आत्मा का जन्म होता है लेकिन वह मरता नहीं है। प्रत्येक आत्मा विभु है लेकिन उसका ज्ञान अनुभूति और संकल्प केवल उन्हीं वस्तुओं तक सीमित होता है जो शरीर के सम्पर्क में रहता है। शरीर से पृथक् होने पर आत्मा को विषयों का ज्ञान नहीं होता।

यहाँ यह बता देना आवश्यक है कि जिस तत्त्व को अन्य भारतीय दार्शनिक सम्प्रदायों ने 'आत्मा' (जीव) कहा है, उसी को सांख्य ने 'पुरुष' कहा है। सांख्य का 'पुरुष' ही आत्मतत्त्व है। पुरूष ही विशुद्ध चेतना तथा ज्ञाता है। पुरुष साक्षी व द्रष्टा तथा नित्य, शुद्ध बुद्ध और मुक्त कहा जाता है। वह जन्म-मरण तथा इन्द्रियों से अलग है तथा अनेकत्व का गुण भी पाया जाता है। प्रकृति को जगत् का विकास क्रम माना गया है। अतः सांख्य का जगत् की उत्पत्ति के विषय में सिद्धान्त सृष्टिवाद न होकर विकासवाद है। समस्त विश्व को इसी प्रकृति का परिणाम माना गया है।

योगदर्शन में प्रकृति को जगत् का उपादान कारण माना है जबकि ईश्वर को निमित्त कारण माना है। इस मतानुसार ईश्वर ने जीव-जगत् को नहीं बनाया है। योग के अनुसार पुरुष जब बुद्धि से अपना सम्बन्ध स्थापित कर लेता है या बुद्धि में अपने प्रतिबिम्ब से एकाकारता स्थापित कर लेता है तब वह बुद्ध जीव के रूप में हो जाता है। वह जन्म-मृत्यु के चक्कर में पड़ते हुए अनेक क्लेशों को 'भोगता' रहता है। ये पाँचों क्लेश जीव को-

'अविद्यास्मिता राग द्वेषाभिनिवेशाः क्लेशाः'[7]

संसारचक्र में घुमाने वाले महादुःखदायक है। इन्हें यदि योग के द्वारा नहीं किया गया तो लक्ष्य प्राप्ति असम्भव है।

मीमांसा-दर्शन की सबसे बड़ी विशेषता यह है कि वह यथार्थ जगत् में विश्वास रखती है। वह जगत् के समस्त विषयों की सत्ता को स्वीकारती है। शून्यवाद, मायावादादि का विरोध करती है। इतना ही नहीं इसके विपरीत कुमारिल भट्ट ऐसे यौगिक अंतःप्रेरणाओं का उद्धरण देते हैं। अतः जो जगत् की यथार्थता को पुष्ट करत‌ा है। वैसे तो जैमिनी ने आत्मा (जीव) के अस्तित्व के लिए कोई प्रमाण नहीं दिया है किन्तु यह उन्होंने माना है कि कर्म का फल अवश्य भोगता है। आत्मा स्वसंबेद्य है। अर्थात् आत्मा को न देखा जा सकता है और किसी को दिखाया जा सकता है। वह आत्मज्योति स्वंयप्रकाश और नित्य है। कुछ लोग कहते हैं कि पूर्वमीमांसा दर्शन अपने को दर्शन के रूप में प्रस्तुत नहीं करता क्योंकि इसमें जीव-जगत् सम्बन्धी विवेचना का अभाव है। वैसे आत्मा परमात्मा में वास्तविकता में कोई भेद नहीं है दोनों एक ही हैं। जिस प्रकार एक ही वृक्ष की लकड़ी से मेज, कुर्सी इत्यादि वस्तुएं बनती हैं परन्तु वास्तविकता में तो वह एक ही लकड़ी से निर्मित हैं। उसी प्रकार परमात्मा से ही आत्मा का उद्भव होता है और उसी में विलीन होता है।

हम स्पष्ट रूप से कह सकते है कि विश्व-अभ्युदय की भावना संहिताओं, ऋचाओं आदि में द्रष्टव्य

है। प्रत्येक मानव हृदय की प्रार्थना है- *'मुझे असत् से सत् की ओर ले चलो, अन्धकार से प्रकाश की ओर, मृत्यु से अमरत्व की ओर ले चलो।'*[5] भारत में एक बड़ी गहन धार्मिक अभिलाषा रही है कि मनुष्य परम मोदन को प्राप्त करें और आत्मानुभूति का आनन्द उठाएं। इसी भावना से भारतीय दर्शन का जन्म हुआ। भारतीय दर्शन के अनुसार मोक्ष का लक्ष्य सदैव सामने रहता है और उसके कारण उसके अन्तिम भविष्य और आनन्द के बारे में आत्मविश्वास बना रहता है (डा. एस. एन. दास गुप्ता-भारतीय दर्शन का इतिहास भाग-1)। भारतीय दर्शन में पुरुषार्थ सिद्धि में केवल काम या अर्थ की सिद्धि के लिए प्रयास करने को नहीं कहा गया है अपितु धर्म और मोक्ष को परम लक्ष्य माना गया है। यदि इनकी प्राप्ति नहीं हुई तो मानव जीवन सार्थक नहीं माना जायेगा। इस दृष्टि से भारतीय दर्शन व्यक्ति, समाज, विश्व सभी की सम्पन्नता, विशुद्धता तथा पूर्णता की कामना करता है। चार्वाक को छोड़कर सभी दर्शन समाज तथा व्यक्ति के कल्याण के लिए इन्द्रिय-निग्रह अर्थात् सबल इन्द्रिय तथा शरीर की इच्छा करता है। अर्थात् पुरुषार्थ की सिद्धि के लिए स्वस्थ शरीर तथा मन की आवश्यकता है, इसी से समाज तथा व्यक्ति के स्वस्थ सुखी रहने की कामना तथा ईश्वर से प्रार्थना की गयी है।

कहा गया है -

"सर्वेभवन्तु सुखिनः, सर्वे सन्तु निरामयाः।
सर्वे भद्राणि पश्यन्तु, मा कश्चिद्दुःख भाग्यवेत्"।।

इतना ही नहीं यहां का ऋषि "वसुधैव कुटुम्बकम्" की कामना करता है।

सन्दर्भ

1. ऋग्वेद 10/127, यजुर्वेद 17/20, तै. ब्रा. 2.87-176-77
2. डा. राधाकृष्णन्, भारतीय दर्शन, भाग-1, पृ. 20
3. ऋग्वेद, 10/190
4. सर्वदर्शन संग्रह
5. ऋतुः शतककारिका, 325
6. तैत्तिरीय उपनिषद्, 2. 4
7. पातञ्जल-योगसूत्र, 2/3
8. वृहदा. 1-03-27

सन्दर्भ ग्रन्थ

भारतीय दर्शन- डा. जे.एन.सिन्हा

भारतीय दर्शन- डा. हृदय नारायण मिश्र

भारतीय दर्शन- डा. राधाकृष्णन् भाग- 1 व 2

भारतीय दर्शन का इतिहास भाग-1, डा. एस.एन.दास गुप्ता

□□□

दैवीयापदः अनावृष्टेः वैदिकसमाधानम्

सुनीता जायसवाल

(The paper deals with the vedic remedies of a divine calamity called, draught (i.e. अनावृष्टि). The rain is the most important means required for agriculture. If the rain-falls are in excess then we call it अतिवृष्टि and if the rain-falls are insufficient for agriculture then we call it as अनावृष्टि. The paper is concerned only with the divine calamity अनावृष्टि and the remedies prescribed in the Vedas to overcome this calamity).

'दैवीयापदा' इति शब्दः 'दैवीय+आपदा' इति शब्दद्वयेन निर्मितो भवति। "दिवु" "क्रीड़ाविजिगीषाव्यवहारद्युतिस्तुतिमोदमद- स्वप्नकान्तिगतिषु" इत्यस्माद् धातोः 'अच्'-'प्रत्यये कृते सति 'देव'-शब्दः निष्पद्यते। दिव्-धातुः परस्मैपदी, दिवादिगणीयः सेट् च वर्तते।

देव-शब्दात् अण्प्रत्यये कृते सति 'दैव'- शब्दः निष्पद्यते। पुनश्च तत्र 'छ'-प्रत्यये कृते सति, तत्स्थाने 'ईय्'-आदेशे कृते सति च 'दैवीय' शब्दः निष्पद्यते।

'आपदा'-शब्दः "आङ्"-उपसर्गात् 'पद्' (गतौ) इत्यर्थकाद् धातोः 'क्विप्'-प्रत्यये कृते सति निष्पद्यते। धातुरयमात्मनेपदी, अनिट्, सकर्मकः दिवादिगणीयः वर्तते।

पूर्वोक्तप्रकारेण निष्पन्नः 'आपद्' इति शब्दात् स्त्रीत्वविवक्षायां 'टाप्'-प्रत्यये कृते सति "आपदा" इति शब्दः निष्पद्यते।

इत्थंप्रकारेण 'दैवीय'-शब्दस्य देवसम्बन्धिः, देवकृतः, ईश्वरीयः, देवपक्षतः भाव्यमाना सर्वा घटनाः, प्रघटना, उपघटना इत्याद्यर्थाः गृह्यन्ते। उपर्युक्तव्याकरणप्रक्रियाद्वारा निष्पन्नस्य 'आपदा'-शब्दस्य विपत्तिः, सङ्कटः, कष्टम्, दुःखम्, अनर्थः, अत्ययः, आपत्तिः इत्याद्यर्थाः निश्चीयन्ते। एतेषां पर्यायत्वेन प्रकोपः, क्लेशः, विनाशः, अनिष्टम्, दुर्विपाकः, दुर्दिनमित्यादिकं गृह्यते।

अनेन प्रकारेण 'दैवीयापदा'-शब्दस्य दैवकृतानिष्टः, दैवदुर्विपाकः, दैवगतिः दैवीयप्रकोपः, दैवीयसङ्कटः, दैवीयघटनाः, प्रघटना, उपघटना इत्यादि-तात्पर्यार्थः, गृह्यते।

दैवीयापदः मानवानां कृते खलु निश्चप्रचमेव महाप्रलयङ्कारिण्यः भवन्ति। ऐतिह्यप्रमाणेषु यत्र तत्र इयं दरीदृश्यते। आसामुत्पत्तिः प्राकृतिककारणेनैव भवति। इमाः दैवीयापदाः अकस्मादेव समायान्ति। इयमतिगतिशीला भवति। ऐतेषां प्रभावः जडजङ्गमेषु समानरूपेण परिलक्ष्यते।

दैवीयापदासु 'भूकम्पनम्, भूस्खलनम्, मेघखण्डपातनम्, चक्रवातः, सामुद्रिकवायुवेगः, त्सुनामी (प्रबलसामुदिकधारा), दावानलोत्पत्तिः, ज्वालामुखी विस्फोटः, जलप्लावनम्, अतिवृष्टिः, अनावृष्टिः, हिमवृष्टिः, दुर्भिक्षः, मरुस्थलीकरणमित्यादिविनाशलीला उल्लेखनीया वर्तते।

प्रकृतिविजयाकाङ्क्षा, असम्भवस्य सम्भवीकरणरूपिणी हठवादिता, पाश्चात्यसंस्कृतेरन्धानुकरणम् एवं च अतिभौतिकतावादी प्रवृत्तिः, पर्यावरणप्रदूषणकारणेन वैश्विकतापमानेषु नैरन्तर्यवृद्धिः, वनविनाशादिप्रमुखकारकः प्रकृतिं विनाशलीलार्थं विवशीकृतमास्ते। यद्यपि विभिन्नरूपासु प्रकृतिषु सर्वत्र नियमबद्धता तथा च सामञ्जस्यशक्तिरस्ति, येन कारणेन इयं सृष्टिः सुव्यवस्थितरूपेण प्रचलति। सर्वेषु जीवजन्तुषु उद्भिजेषु पशुपक्षिष्वपि च प्रत्यक्षः परोक्षो वा प्रभावः अवश्यमेव प्रतिभाति। इमे पुरा सहस्राधिकवर्षात् प्रकृतिनियमान् परिपालयन्ति।

आधुनिकः मानवः प्राकृतिकनियमस्य अवहेलनां कुर्वन् प्रकृतिं विध्वंसीकर्तुं न किमपि प्रयासम् अत्यजत्।

वैदिककाले मानवः प्राकृतिकशक्तीनां मानवीकरणं विधाय देवीदेवतादिरूपेषु आसामुपासनां (अर्चनां) करोति स्म। मरुदग्निवरुणादीनां या खलु प्रतिष्ठा वेदपुराणस्मृतिग्रन्थेषु प्राप्यते सैव प्रतिष्ठा यूनानीमिस्रीईरानीदक्षिणीअमेरिकीएजेटकइंकादिसभ्यतास्वपि दृश्यते।

यद्यपि अधुना प्रकृतेः क्रियाकलापः, ब्रह्माण्डलीला, आधुनिक- विज्ञानस्य कृते रहस्यमेवास्ति परन्तु मानवानां बुद्धौ इदं ज्ञानम् आगच्छदस्ति यत् न प्रकृतिरकारणमेव क्रुध्यति। मानवानां महत्वाकाङ्क्षैव न् एतादृशीषु परिस्थितिषु नीयते यत्र ते तासां शक्तीनां प्रभावे आयान्ति, यत्र मानवाः परवशभूताः श्यन्ते। प्रायः इत्थं सिद्धान्तितं यत् प्रकृतिकोपकरणे अवश्यमेव मानवानां पर्यावरणविषयकहस्तक्षेप एव।

सम्प्रति दैवीयापदासंख्यायां वृद्धिः तीव्रतरेण अभवत्। केषुचित् मौसमवैज्ञानिकेषु इयं मान्यता विद्यते यद् वृद्धिं प्राप्नुवत् अद्यौगीकरणं वायुमण्डले 'कार्बन'-नामकदूषितवायुप्रसरणं, सी.एस.सी.ग्रीनहाउस इत्याख्यदूषितवायुप्रजनन-कारणेनोत्पन्नपर्यावरणप्रदूषणेनैव कालः परिवर्तते। अनेन कारणेनैव दैवीयापदासु वृद्धिः सञ्जाता। अस्याः विनाशकारिणी क्षमताऽपि अनेकगुणितां वृद्धिं प्राप्ता।

अतिवृष्ट्यनावृष्टि-खण्डवृष्टि-रूपदैवीयापदाजन्यजलप्लावनस्य, शुष्कीकरणस्य तथा च मरुस्थलीकरणस्य विभीषिका विश्वव्यापिनी वर्तते। अतिवृष्टिपरिणामरूपे जलप्लावनरूपदैवीप्रकोपः वर्षाकाले दृश्यते। सर्वत्र जलपूर्णता एव दृश्यते। जनाः ग्रामं गृहं च विहाय अन्यत्र पलायन्ते। पशूनां कृतेऽपि तृणभूसादिकस्य सर्वत्र अभावो भवति। शस्यविनष्टेन जनाः दुर्भिक्षं (खाद्यान्नसन्त्रासं) परिभुञ्जते। वायुदौर्गन्ध्येन सार्वजनिकस्वास्थ्यः प्रभावितो भवति। येन कारणेन 'महामारी'-आदिसङ्क्रामकरोगः

प्रसरति। सङ्क्रमितेन रोगेण जनाः महाकालोदरं समायान्ति। अध्वसञ्चारमाध्यमभवनतृण-सार्वजनिकसम्पत्तीनामप्यपरिमिता क्षतिः भवति।

शुष्कीकरणप्रकोपः एकः अत्यधिकः घातकः दैवीयप्रकोपोऽस्ति। शुष्कीकरणाविर्भावः जलाभावप्रभावेन भवति। अनेन कृषेः, प्राकृतिकवनस्पतीनां च महती क्षतिः भवति। तथा च दुर्भिक्षस्य स्थितिः सञ्जायते। शुष्कीकरणम्, जलवर्षाया अभावः, जलवर्षाया अनियमितता, अनावृष्टेश्च प्रतिफलमस्ति।

वैदिकवाङ्मये मेघरचनायाः, तत्सहायकतत्त्वस्य, वृष्टेः सहायकतत्त्वस्य च तस्यावश्यकतात्त्वं, जलवर्षणावस्थायास्तथा वृष्टिभेदस्य वर्णनं प्राप्यते।

मेघस्य रचना

वेदत्रयेषु मेघरचनप्रक्रिया सम्यक्तया प्रकाशिता अस्ति। ऋग्वेदीयमन्त्रानुसारं सूर्यरश्मिरूपाग्निः जलं वाष्परूपेष्वाकर्षणेन ऊर्ध्वं नयति तथा च एतज्जलं कृष्णमेघरूपे वृष्ट्या पृथिवीं क्लेदयित्वा शक्तिं प्रददाति।

यज्वाथर्ववेदयोः इदं वर्णितमस्ति यत् सूर्यातपेन उदधिजलं वाष्परूपे मरुद्भिः सह ऊर्ध्वं गच्छति, तत्र मेघरूपे परिवर्तते। तदनन्तरं तेन वृष्टिर्भवति।

कृष्णं नियानं हरयः सुपर्णा अपोवसाना दिवमुत्पतन्ति।

त आववृत्रन् त्सदनादृतस्यादिद्धृतेन पृथिवी व्युधते।[1]

'वसुभ्यस्त्वा...........मित्रावरुणौ त्वा वृष्ट्यावताम्'।

'त्यन्तु ....मरूतां पृषतीर्गच्छ वशा पृश्निर्भूत्वा दिवं गच्छ, ततो नो वृष्टिमावह'। [2]

उदीयत मरूतः समुद्रतस्त्वेषो अर्को नभ उत्पातयाथ।

महाऋषभस्य नदवो नभस्वतो वाश्रा आपः पृथिवीं तर्पयन्तु।।[3]

मेघनिर्माणकं सहायकतत्त्वम्

अथर्ववेदे मेघनिर्माणे सहायकतत्त्वानामुल्लेखपूर्वकं कथितमस्ति यत् जलं, मरूद्, वायुः, अग्निः अभ्रः, विद्युत् च सर्वमिदं मेघरचनायाः सहायकतत्त्वमस्ति। अत एव तत्त्वमिदं अनावृष्टिशमनकारकमपि।

आपो विद्युदभ्रं वर्षं सं वोऽवन्तु सुदानव उत्सा अजगरा उत्।

मरूद्भिः प्रच्युता मेघाः प्रावन्तु पृथिवीमनु।।[4]

अपामग्निस्तनूभिः संविदानो य ओषधीनामधिपा बभूव।

स नो वर्षं वनुता जातवेदः प्राणं प्रजाभ्यो अमृत दिवस्परि।।[5]

तैत्तिरीयसंहितायामपि वृष्टिकारकसहायकतत्त्वेषु मरूत-अग्नि- सोम-सूर्याणामुल्लेखविशेषत्वेन प्राप्यते। एतदतिरिक्तं वसव्यदेवः, शर्मण्यदेवं मित्रः वरुणः, अर्यमा, अपांनपात् आशुहेमनित्याद्यपि तत्त्वं सहायकतत्त्वरूपे स्वीकृतमस्ति।

मेघरचनायाः सहायकतत्त्वेषु मित्र- (आक्सीजन)- वरुणौ (हाइड्रोजन) चास्तः। उभावपि 'धनात्मक'- 'ऋणात्मक'-वायुभूतौ स्तः। एतयोः सम्मिश्रणेन जलं निर्मीयते। यस्य वैज्ञानिकसूत्रं H_2O इति विद्यते। हाइड्रोजनस्य अणुद्वयेन आक्सीजनस्य चैकेन समानानुपातिकक्रमे मिश्रणे सति जलरूपत्वं प्राप्यते। ऋग्वेदेऽपि एतयोः द्वयोः वाय्वोः मिश्रणेन जलनिर्माणस्य उल्लेखः प्राप्यते।

मरुतमसि.......। देवा वसव्या अग्ने सोम-सूर्य-देवाः शर्मण्या मित्रावरुणाऽर्यमन्।[6]

मित्रं हुवे पूतदक्षं वरुणं च रिशादसम्।

धियं घृताचीं साधन्ता।।[7]

तैत्तिरीयारण्यकानुसारं "वराहु- स्वतपस्- विद्युन्- महस्- धूपि-श्वापि-गृहमेध-अशिमि-विद्विश्" इमे सप्तप्रकारकाः पर्जन्याः भवन्ति। ये खलु वृष्ट्या पृथिवीं तृप्यन्ति।

"वराहवः, स्वतपसः विद्युन्महसः धूपयः श्वापयः गृहमेधाः, अशिमिविद्विषः पर्जन्याः सप्त"।[8]

वृष्टेः सहायकतत्त्वम्

ऋग्वेदे वृष्टिहेतवे आवश्यकतत्त्वानामुल्लेखं कुर्वन् कथिमस्ति यत् वृष्टिसम्बन्धः द्युलोकान्तरिक्षपृथिवीसमुद्रैः एभिः चतुर्भिः सह विद्यते। अत एव अनावृष्टिशमनार्थमेतेषां सर्वेषां सहयोगः अपेक्ष्यते।

दिवा यान्ति मरूतो भूम्याऽग्निः, अयं तातो अन्तरिक्षेण याति।

अद्भिर्याति वरूणः समुद्रैर्युष्मान् इच्छन्तः शवसो नपातः।।[9]

वृष्टेरावश्कतत्त्वम्

शतपथब्राह्मणे उक्तमास्ते यदाग्निना धूमो जायते। धूमेन अभ्रः, अभ्रेण च वृष्टिः जायते। शतपथब्राह्मण एवम् अन्यत्र प्रसङ्गे पुरोवातः (पूर्वी वायुः) अभ्रः, विद्युत् स्तनयित्नुगर्जना च एतानि चत्वारि तत्त्वानि वृष्ट्यै आवश्यकीभूतानि, यतोहि एतानि सर्वाणि अनावृष्टिनिवारकतत्त्वानि सन्ति।

अग्नेर्वै धूमो जायते धूमादभ्रम् अभ्राद् वृष्टिः।[10]

देवाः पुरोवातं ससृजिरे, अभ्राणि समप्लावयन्,........विद्युतम्......स्तनयित्नुम्,....प्रावर्षयन्।[11] (शतपथब्राह्मणः)

छान्दोग्य-वृहदाण्यकोपनिषदोः वायु- अभ्र- विद्युत् अशनि- घनगर्जन- सोमीयद्रव्यान् जलवर्षणस्य प्रमुखोपकरणं सिद्धान्तितम्।

'पर्जन्यो वाव गौतमाग्निः, तस्य वायुरेव समिद्, अभ्रं धुमो, विद्युदर्चिः, अशनिरङ्गाराः ह्रादुनयो विस्फुलिङ्गाः।'[12-13]

जलवृष्टेरवस्थाः

यजुर्वेदे जलवषर्णस्य एकादशावस्थानां वर्णनं प्राप्यते -

1. तर्षत् - अर्थात्, जलवृष्टेः सामान्यावस्था।
2. अवर्षत्- अर्थात्, जलवृष्टेः न्यूनावस्था।
3. उग्रवर्षत्-अर्थात्, तीव्रतमावृष्टिः।
4. शीघ्रवर्षत् - अर्थात्, झटितिवर्षणम्, व्यवधानेन जलवर्षणम् वा।
5. उद्गृहणत् - अर्थात्, जलवर्षणस्य मध्ये यदा-कदा अवरोधः।
6. उद्गृहीत् - अर्थात्, बहुकालपर्यन्तं जलवर्षणस्य स्थगनम्।
7. प्रष्णत्- अर्थात्, लघुबिन्दुना शीकररूपेण वा जलवर्षणम्।
8. शीकायत-अर्थात्, सुदीर्घ बिन्दुना जलवर्षणम्।
9. प्रुष्वा - अर्थात्, हिमपातः, लघुहिमखण्डेन सह जलवर्षणम्।
10. ह्रादुनी - अर्थात् ओपलपातनम्, तेन सह जलवर्षणम्।
11. नीहार - अर्थात्, तुषाररूपे प्रसरणम् हिमपातो वा।

वाताय घूमाय, अभ्राय, मेघाय, विद्योतमानाय, स्तनयते, अवस्फूर्जते, वर्षतेऽवर्षते, उग्रं शीघ्रं वर्षते उद्गृह्यते उद्गृहीताय स्वाहा, प्रुष्णते शीकायते प्रुष्वाभ्यः ह्रादुनीभ्यः नीहाराय स्वाहा।।[14]

वृष्टिभेदः

तैत्तिरीयसंहितायां वृष्टेः अष्टौभेदानामुल्लेखः प्राप्यते-

1. जिन्वरावृत् -अर्थात्, पूर्वीवायुना भाव्यमाना वृष्टिः।
2. उग्ररावृत् -अर्थात्, तीव्रसमीरेण सह जलवृष्टिः।
3. भीमरावृत् - अर्थात्, अभ्रगर्जनेन सह जलवृष्टिः।
4. त्वेषरावृत् -अर्थात्, चमत्कृतं विद्युतं विना वर्षणम् चमत्कृतेन विद्युतेन सह मेघगर्जनं वा।
5. पूर्तिरावृत् - अर्थात्, रात्रिर्प्यन्तजलवृष्टिः।
6. श्रुतरावृत् - अर्थात्, तीव्रतमा जलवृष्टिः।
7. विराड्आवृत् -अर्थात्, आतपेन सह जलवृष्टिः।
8. भूतरावृत् - अर्थात्, मेघगर्जनेन, दामिनीधुत्या सह जलवर्षणम्।

पुरोवातो वर्षन् जिन्तरावृत् ....वातावद् वर्शन् उग्ररावृत्...... भीमरावृत्..... कृत्वेशरावृत्....... पूर्तिरावृत्.... श्रुंतरावृत्......विराड्आवृत् ... भूतरावृत्।[15]

"अतिवृष्ट्यनावृष्टिखण्डवृष्टिरूपिदैवीयापदः शमनोपायाः"

वैदिकसंहितायामतिवृष्ट्यनावृष्टिखण्डवृष्टिसदृशस्य दैवीयापज्जन्यप्रकोपस्य शमनार्थं विविधोपायानां विधानानाञ्च अपरिमितोल्लेखः सम्प्राप्यते।

1. "अतिवृष्ट्यनावृष्टिखण्डवृष्टीनां कृषिहेतवे विनाशकारित्वकारणात् आसामुपशमनार्थं प्रार्थना"

अथर्ववेदे अतिवृष्ट्यनावृष्टिखण्डवृष्टिजन्यान् अशनिपातः, हिमपातः, सूर्यातपस्य तीव्रत्वं, अतिग्रीष्मत्वं च कृषिहेतवे प्रतिकूलत्वं उद्घोषयन् कथितमस्ति यत् - विद्युत्पात-क्षेत्रेषु न स्यात् सूर्यातपाः कृषिं न विनश्यतु-

यस्ते पृथु स्तनयित्नुर्य ऋष्वो देवेः केतुर्विश्वमाभूशतीदम्।

मा नो वधीर्विद्युता देव सस्यं मोत वधी रश्मिभिः सूर्यस्य।।[16]

2. अथर्ववेदानुसारम्- अतिवृष्ट्यनावृष्टी उभावपि कृषिनाशकौ स्तः। अत एव उभयोः शमनार्थं उत्तमजलवर्षणार्थं च पर्जन्यदेवस्य प्रार्थना कृताऽस्ति-

प्र नभस्व पृथिवी भिन्नद्धीदं दिव्यं नभः।

उद्नो दिव्यस्य नो धातरीशानो विष्या दृतिम्।।[17]

3. अथर्ववेदे अनावृष्टिजन्यतीव्रातपं तथा च अतिवृष्टिजन्य- हिमपातमपि कृषिहेतवे हानिकारकमेव समुद्घोषितः। अपरञ्च वृष्टिसूक्ते तन्निराकरणार्थं स्तुतिरपि कृतास्ति।

न ध्रंस्तताप न हिमो जघान प्र नभतां पृथिवी जीरदानुः।

आपृचिदस्मै घृतमित् क्षरन्ति यत्र सोमः सदि्मत् तत्र भद्रम्।।[18]

4. अतिवृष्ट्यनावृष्ट्योः निराकरणहेतवे तथा च अभीप्सितकाले वृष्टिहेतवे यजुर्वेदे राष्ट्रियप्रार्थना प्राप्यते- "आ ब्रह्मन्".... इत्यादि। यथासमये आवश्यकतानुसारं प्रचुरवृष्टिहेतवेऽपि प्रार्थना कृताऽस्ति।

निकामे निकामे नः पर्जन्यो वर्षतु।[19]

5. अतिवृष्टिशमनार्थं प्रार्थना

ऋग्वेदस्य पर्जन्यसूक्ते प्रार्थना कृताऽस्ति यत् हे मेघे! सम्प्रति त्वमत्यधिकवृष्टिं कृतोऽसि। त्वमेव संसारस्य पोषणार्थमन्नादिकमपि प्रदानं करोषि। त्वमेव सिकतात्मिकां- बन्ध्याभूमिमपि उर्वरशक्तियुतां करोषि। इदानीं त्वं वृष्टिं प्रबाध्य प्रजायाः कृतज्ञतां स्वीकुरु-

अवर्षीर्वर्षमुदुषू गृभायाऽकर्धन्तान्यत्येतना उ।

अजीजन ओषधीभोजनाय कमुत् प्रजाभ्योऽविदो मनीषा।[20]

6. ऋग्यजुरथर्ववेदेषु तैत्तिरीयसंहितायां च अतिवृष्ट्यनावृष्टि- निवारणार्थमग्नि- अशनि- मरुत- सूर्य- पर्जन्य- मित्रवरूण- मेघ- समुद्र-जल-विद्युत्-इन्द्र-अभ्रन्- वसुगण-शर्मण्यदेव- अर्यमन्- आशुहेमन्- मण्डूकि- तदुस्विशा- वेन- वृक्ष- सोम-सोमीयद्रव्यादिप्राकृतिकतत्त्वानां संरक्षणं, संवर्द्धनं, संशोधनं, सन्तुलनं परिपोषणं प्रदूषणनिर्मुक्तिकं शुद्धिकरणं प्रदूषणमुक्तं स्थातुं च विधानमस्ति।

एतदतिरिक्तमुपर्युक्तसमस्ततत्त्वानां प्राकृतिकदैवीयशक्तीनां देवीदेवतारूपे वैदिकमन्त्रैः पूजनेन, प्रार्थनया, स्तुत्या, प्रशस्तिगानेन च एतेषां विभिन्नरूपेषु प्रसन्नताविधानं कृतमस्ति।

अग्निः

ऋग्वेदे, अथर्ववेदे च अग्निं जलसंरचनाहेतुं विनिर्दिश्यन् मेघरचनायाः जलवर्षणस्य च प्रमुखकारणम् उक्तवन्तमिदं कथितं- यद् अग्निः जलस्य गर्भे निवसति। अत एव अनावृष्टिशमनार्थम् अग्नितत्त्वस्य पर्यावरणे संरक्षणं, सन्तुलनं, सम्वर्द्धनं, सम्पोषणं च कर्त्तुं देवस्वरूपे प्रशस्तिविधानं कृतं वर्तते।

क इमं वो निष्यमा चिकेत वत्सो मातृर्जनयतस्वधाभिः।

वह्वीनां गर्भो अपसामुपस्थान्महान् कविर्निश्चरति स्वधावान्।।[21]

गर्भो यो अपां गर्भो वनानां, गर्भश्च स्थातां गर्भश्चरथाम्।

अद्रौ चिदस्मा, अन्तर्दुरोणे विशां न विश्वो, अनश्तः स्वाधीः।।[22]

'अग्ने पित्तम् अपामसि।'[23]

मरुत्

ऋग्यजुरथर्ववेदानुसारं मेघस्य संरचना- वृष्टौ च वायोः अतीव योगदानं विद्यते। सागरीयजलं वाष्परूपेण वायुद्वारैव नीयते। तत्र सः जलवाष्पः मेघरूपे परिवर्तते येन वृष्टिर्भवति।

अतः अनावृष्टिशमनार्थं, मरुत्तत्वस्य संरक्षणार्थं, संवर्द्धनार्थं, सन्तुलनार्थं, परिपोषणार्थं, प्रदूषणशुद्धिकरणार्थं च वेदेषु मरुत्स्तुतिविधानं वर्णितमस्ति।

उदीरयथा मरूतः समुद्रतो यूयं वृष्टिं वर्षयथा पुरीषिणः।[24,25]

मरुता पृष्तीर्यच्छ वशा पृश्निर्भूत्वा दिवं गच्छ, ततो नो वृष्टिमावह।[26]

समुद्रं गच्छ, अन्तरिक्षं गच्छक्कृदिवं ते घूमो गच्छतु, पृथिवीं भस्मनाऽऽपृण।[27]

'विश्वे अद्य मरुतो विश्व ऊती'[28]

उदीयत मरुतः समुद्रतस्त्वेषो अर्को नभ उत् पातयाथ।

वाश्रा आपः पृथिवीं तर्पयन्तु।।[29]

मरुद्भिः प्रच्युता मेघा वर्षन्तु पृथिवीमन्तु।[30,31]

सूर्यः

अथर्वयजुर्वेदानुसारं सूर्यरश्मिः वृष्टेः मुख्यकारणं विद्यते। सूर्यरश्मिः पृथिव्याः जलं धूमरूपेण वाष्परूपेण वा आकृष्य अन्तरिक्षं नयति। तस्मिन् प्रकाशसंश्लेषणक्रियया अभ्रः निर्मीयते, यः खलु वर्षाजलेन पृथिवीं परिपोषयति। सूर्यस्य किरणः न केवलम् ऊर्जैव प्रददाति अपितु सः कृषिहेतवे अनिवार्यप्रमुखकारणमपि विद्यते। अतएव शतपथब्राह्मणे[32] सूर्यरश्मयः 'वृष्टिवनि', 'वृष्टिप्रदाता', 'वृष्टिदाता', 'वृष्टिकर्ता' च अभिधीयन्ते।

सूर्यस्य रश्मये वृष्टिवनये।[33]

दिवं ते धूमो गच्छतु स्वज्योतिः पृथिवीं भस्मनापृण। [34]

वाताय स्वाहा, धूमाय स्वाहा, अभ्राय स्वाहा, मेघाय स्वाहा,[35]

अवदिवस्तारयन्ति सप्तसूर्यस्य रश्मयः।[36-37]

समुद्रः

यजुर्वेदाथर्ववेदयोः उल्लेखः प्राप्यते यत् - समुद्र एव मेघस्य जनकत्वेन प्रतिष्ठितः। मानसूनीया वर्षा समुद्राधारिभूता एव भवति। यतोहि समुद्र एव वर्षायाः केन्द्रबिन्दुराख्यायते।

समुद्रादूर्मिर्मधुमान् उदारत्कृअमृतस्य नाभिः।[38]

समुद्रेते हृदयम् अप्सु - आयुः।[39]

समुद्रेते अन्तर्निहितासि नाभिः।[40]

मेघः (पर्जन्यः)

ऋग्वेदे पर्जन्यः जलस्य धारणकर्ता वृष्टिकर्तारूपे च प्रसिद्धः। अभ्रेषु अनेनैव गर्जनं विद्युतोत्पादनं च भवति। ऋग्वेदे पर्जन्यसूक्ते[41] एतस्य स्तुतिः वृष्टिं भवितुं कृताऽस्ति।

वाता पर्जन्या महिषस्य तन्यतोः।[42]

पर्जन्यावाता वृषभा पुरीषिणा।[43,44,45]

अथर्ववेदस्य वृष्टिसूक्ते[46] पर्जन्यदेवस्य अनावृष्टिशमनार्थं प्रार्थना कृताऽस्ति।

मित्रवरुणौ

ऋग्यजुरथर्ववेदेषु मित्रः वृष्टिकर्तृत्वेन प्रसिद्धः। अयं प्राणधनशक्तिभूतः। अयमाकाशे प्राणवायुरूपे (आक्सीजनरूपे) अवस्थितः।

वरुणः अपानर्णात्मकशक्तिप्रतीकभूतः। अयं वियति हाइड्रोजनवायुरूपे तिष्ठति। उभावपि विद्युत्सञ्चारेण जलरूपे परिवर्तते। यस्य परिणामभूतः आकाशात् जलं वर्षति। अतः उभावपि वृष्टिकर्तारौ।

वरुणः जलस्याधिष्ठातृदेवता वर्तते। जलवर्षणकार्ये अन्यजलसम्बन्धिकार्ये च एतस्यापि आधिपत्यं स्वीकृतमास्ते। ऋग्यजुर्वेदयोः अनावृष्टिशमनार्थम् उभयोः समीचीनस्तुतिविधानं विद्यते-

धारयतं पृथिवीमुत् द्यां मित्रराजानावरुणा महोभिः।

वर्धयतमोषधीः विन्वतं गा अव वृष्टिं सृजतं जीरदानू।।[47]

आ राजाना महं ऋतस्य गोपा सिन्धुपती क्षत्रिया यातमर्वाक्।

इलां नो मित्रावरुणोत् वृष्टिभवं दिव इन्वतं जीरदानू।[49]

'मित्रस्य भागोऽसि वरुणस्याधिपत्यं दिवो वृष्टिर्वातः[50]

अपो निषिञ्चन्नसुरः पिता नः श्वसन्तु -

गर्गरा अपां वरुणाव नीचीरपः सृज।[51]

विद्युत्

ऋगथर्ववेदानुसारं मेघानां परस्परसंघर्षणेन विद्युदुत्पद्यते। विद्युत्सञ्चारेणैव प्राणापानशक्ती जलरूपेण परिवर्तेते। ये खलु वृष्टेः प्रमुखकारणत्वं भजतः। अतः जले आग्नेयतत्त्वं विद्यमानमस्ति। जलेन मेघः, मेघेन विद्युदुत्पद्यते। अत एव विद्युत् जलस्य अपांनपात् (जलस्य नप्ता पौत्रश्च) कथितमस्ति।

दिवो न विद्युत् स्तनयन्त्यभ्रैः।[52]

समुद्रे अन्तः शयत उदना वज्रो अभीवृत.।[53]

भुवो अपांनपात् जातवेदः।[54]

अपामग्निस्तनूभिः संविदानो य ओषधीनामधिपा बभूव।

सनो वर्षं वनुतां जातवेदाः प्राणं प्रजाभ्यो अमृत दिवस्परि।।[55]

इन्द्रः

देवनेता मघवा वेदेषु जलवृष्टेः अधिष्ठातृदेवत्वेन प्रसिद्धः। अनावृष्टिनिराकरणार्थम् ऋग्वेदस्य पञ्चाशतोत्तरद्विशतममितेषु सूक्तेषु एतस्य स्तुतिविधानमास्ते।

प्र ते पूर्वाणि करणानि विप्राऽऽविद्वाँ आह विदुशे करांसि।

यथायथा वृश्ण्यानि स्वगूर्ताऽपांसि राजन नर्याविवेशी।।[56,57,58]

मण्डूकिः

ऋग्वेदोक्तमण्डूकसूक्ते,[59] अथर्ववेदोक्तवृष्टिसूक्ते च अनावृष्टिशमनार्थं मण्डूकगणस्य स्तुतिविधानं प्राप्यते।

संवत्सरं शशयाना ब्राह्मणा व्रतचारिणः।

वाचं पर्जन्यजिन्विता प्र मण्डूका अवादिषुः।।[60]

उप प्रवद मण्डूकि वर्ष मा वद तदुरि।

मध्ये ह्रदस्य प्लवस्व विगृह्य चतुरः पदः।।[61]

तदुरिः

अथर्ववेदस्य वृष्टिसूक्ते अनावृष्टिशमनार्थं तदुर्याः (अल्पवयस्याः दर्दुर्याः) स्तवनविधानमपि प्राप्यते -

खण्व खा3इ खैमखा3इ मध्ये तदुरि।

वर्ष वनुध्वं पितरो मरुतां मन इच्छत।।[62] (अथर्ववेदः)

वशादेवः

अनावृष्टिनिराकरणार्थम् अथर्ववेदे 'वशागौसूक्ते' वशादेवतायाः स्तवनमस्ति। 'वशा' इति पदेन सम्बोधनस्य भावः अभिव्यज्यते, तथा चात्र 'देव' इति पदं गोसदृशपोषणप्रदात्रीसूक्ष्मप्रकृत्या सम्बद्धम् अस्ति। अस्माकं पर्यावरणस्य सीमायां या प्रकृतिरस्ति तत्र पर्यन्तमेव अधिकारः प्रचलति, आहोस्वित् एषामस्माकं जीवनचक्रस्य वशीकरणात्मिका शक्तिः। अत एव एषा 'वशा' इति कथ्यते। एषा 'वशा' पर्जन्यस्य पत्नी अस्ति-

अनु त्वाग्नि प्राविशदनु सोमो वशेत्वा।

ऊधस्ते भद्रे पर्जन्यो विद्युतस्ते स्तना वशे।।[63]

यज्ञपदीराक्षीरा स्वधाप्राणा महालुका।

वशा पर्जन्यपत्नी देवाँ अप्येति ब्रह्मणा।।[64]

वेनदेवः

एतद् "वेन" इति नामभूतं कान्तमध्यस्थानीयः देवः आदित्यरश्मिस्ववस्थितानि जलानि पृथिवीं प्रति प्रेरयति। ऋग्वेदस्य कतिपयमन्त्रेषु अनावृष्टिनिराकरणाय वेनदेवस्यापि स्तुतेरुल्लेखः प्राप्यते-

अयं वेनश्चोदयत पृश्निगर्भा ज्योतिर्जरायू रजसो विमाने।

इममपां संगमे सूर्यस्य शिशुं न विप्रा मतिभी रिहन्ति।।[65]

समुद्रादूर्मिमुदियर्ति वेनो नभोजाः पृष्ठ हर्यतस्य दर्शि।

ऋतस्य सनावधि विष्टपि भ्राट् समानं योनिमभ्यनूशत व्राः।।[66]

वृक्षः

यजुर्वेदानुसारं वृक्षाः मेघान् आकर्षन्ति। अतएव सघनवनेषु उत्तमा वृष्टिः जायते। इमे पृथिवीं सुदृढ़ीकुर्वन्ति। वर्षणस्य कृते एतस्य महत्त्वपूर्णं योगदानं सर्वैः स्वीक्रियते।

वनस्पतिः देवमिन्द्रम् अवर्धयत्। पृथिवीं अदृंहीत्।[67]

ऋग्यजुर्वेदयोः कथितमस्ति यद् वृक्षाः प्रदूषणनाशकाः भवन्ति। अतएव वेदेषु वृक्षारोपणस्य विधानं तु वर्तते किन्तु तान् कर्तनस्य तेषां कृते क्षतिजन्यकार्यं कर्तुं सर्वथैव निषेधः कृतो वर्तते। यतोहि वृक्षारोपणसंरक्षणसंवर्द्धनसम्पोषणैः अनावृष्टिशमनं भवितुं शक्नोति।

मा काकम्बीरम् उद्वृहो वनस्पतिम्।

अशस्तीर्विहि नीनशः।।[68]

'ओशध्यास्ते मूलं मा हिंसिशम्।[69]

यज्ञः

ऋग्यजुर्वेदयोः यज्ञं वृष्टिकारणभूतं विनिर्दिश्यन् उक्तमस्ति यत् अग्निदेवः मेघान् सम्वर्द्धयन्ति। यज्ञेन मेघः, मेघात् वृष्टिः भवतीत्याशयः।

यज्ञ इन्द्रमवर्धयद् यदा भूमिं व्यवर्तयत्।

चक्राण ओपशं दिवि।।[70] (ऋग्वेदः)

देवो अग्निः......देवमिन्द्रम् अवर्धयत्।[71]

यजुर्वेदानुसारं यज्ञेन जलमग्नी प्राप्येते-

अग्निश्च मे आपश्च मे वीरूधश्च मे ओषधयश्च मे

कृष्टपच्याश्च मे अकृष्टपच्याश्च मे।[72]

ऋग्वेदे वृष्ट्यर्थं यज्ञविधानं वर्णितमस्ति। अनेन विधानेन यज्ञे यदि एकोनशतसहस्रमाहुतीः अददीष्यन् तदा शीघ्रमेव जलवर्षणम् अभविष्यन्निति।

ऋग्वेदमन्त्रेषु कृत्रिमवर्षाविधानमपि वर्णितमस्ति।[73] ऋग्वेदस्य सप्तममण्डलस्य एकाधिकशततमसूक्तस्य प्रथमतः षण्मन्त्रपर्यन्तं सोपवासेन पञ्चदिनात्मकजपेन एवं वर्षकामयज्ञेन च विपुला वृष्टिः जायते।[74]

ऋग्विधानेऽपि[75] यज्ञेन वृष्टिविधानं प्राप्यते। एतदतिरिक्तं तैत्तिरीयसंहितायां[76] वृष्ट्यै करीरी-वर्षकामेष्टेर्वी विधानं वर्णितमस्ति। करीरीफले वर्षाहू- (पुनर्नवा) नामकौषधे पर्याप्तसोमीयतत्त्वं विद्यते। अतएव वर्षकामेष्टौ इमे विशेषत्वेन प्रदीयेते। यतोहि इमे मेघनिर्माणे विशेषरूपेण सहायकीभूतौ भवतः।

उपसंहारः

अतः वैदिकवाङ्मयात् उद्धृतानां उपर्युक्तसन्दर्भाणां साक्ष्याणां, प्रमाणानाम् उद्धरणानाञ्च गहनानुशीलनं विश्लेषणं च कृते सति इदं ज्ञायते यद् वेदोक्तदैवीयापदः तन्निरोधोपायानाम् उपादेयता, महत्ता, प्रामाणिकता, विश्वसनीयता, प्रभावोत्पादकता प्रासङ्गिकता च अद्यापि तादृश्येवास्ति यादृशी तत्कालीनवैदिकयुगे आसीत् इति समुद्घोषिता।

वेदोक्तदैवीयापदः तन्निरोधोपायानां प्रासङ्गिकता, प्रामाणिकता, महत्ता, उपादेयता, अनिवार्यता सार्वभौमिकता, सार्वदेशिकता, सार्वकालिकता, सार्वजनीनता, सर्वजनहिताय सर्वजनसुखाय, सर्वजनकल्याणकारी, अखिललोकहितकारी तथा च विश्वमङ्गलकारी अस्ति।

एतदर्थं यदि दैवीयापन्निराकरणार्थं वेदोक्तोपायान् स्वीकुर्यात्, वेदोक्तविधानानां नियमानाञ्च यदि सम्यग्रूपेण परिपालनं स्यात् तदा निश्चप्रचमेव वयं नानाभूतानां प्राकृतिकापदानां प्रकोपानां विपत्तीनां च उपशमनं कर्तुं शक्नुमः तथा च आपदाजन्यसंहारकदुष्परिणामात् समस्तप्राणीनां प्राकृतिकसंसाधनानां च संरक्षणंसम्वर्द्धनसम्पोषण- संशोधनसन्तुलनैः सह प्रदूषणमुक्तं कर्तुं, तथा च प्राकृतिकतत्त्वानां पर्यावरणसन्तुलनं विधातुं विश्वस्तरे सक्षमः समर्थश्चापि भवितुं शक्नुमः।

सन्दर्भानुक्रमणिका

1. ऋग्वेदः- 1/164/47
2. यजुर्वेदः- 2/16
3. अथर्ववेदः- 4/15/5
4. तत्रैव- 4/15/9
5. तत्रैव- 4/15/10
6. तैत्तिरीय - 2/4/7-8
7. ऋग्वेदः- 1/2/7
8. तैत्तिरीय-आरण्यकः- 1/9/4-5
9. ऋग्वेदः- 1/161/14
10. शतपथब्राह्मणः- 5/3/5/17
11. तत्रैव- 1/5/2/18
12. छान्दोग्योपनिषद् - 5/4/5
13. वृहदारण्यकोपनिषद् - - 6/2/9
14. यजुर्वेदः -22/26
15. तैत्तिरीयसंहिता - 2/4/7
16. अथर्ववेदः, राष्ट्रसभासूक्तम् - 7/11/1
17. अथर्ववेदः, वृष्टिसूक्तम् - 7/18/1
18. तत्रैव - 7/17/2
19. यजुर्वेदः- 22/22
20. ऋग्वेदः, पर्जन्यसूक्तम्ः - 5/83/10
21. तत्रैव- 1/95/4
22. तत्रैव- 1/70/2

23. अथर्ववेदः- 18/3/5
24. ऋग्वेदः- 5/55/5
25. तत्रैव, 5/83/6,7
26. यजुर्वेदः - 2/16
27. तत्रैव - 6/21
28. तत्रैव- 18/31
29. अथर्ववेदः- 4/15/5
30. तत्रैव- 4/15/7
31. तत्रैव- 4/15/1-5,7,8,9
32. शतपथब्राह्मणः - 14/2/1/21
33. यजुर्वेदः- 38/6
34. तत्रैव - 6/21
35. यजुर्वेदः- 22/26
36. अथर्ववेदः- 7/107/1
37. तत्रैव- 4/15/11,12
38. यजुर्वेदः 17/89
39. तत्रैव- 18/35
40. अथर्ववेदः 1/13/3
41. ऋग्वेदः, पर्जन्यसूक्तम् - 5/83/1-5, 8-10
42. ऋग्वेदः - 10/66/10
43. तत्रैव- 10/65/9
44. तत्रैव-10/98/1-8
45. तत्रैव - 7/101/5
46. अथर्ववेदः, वृष्टिसूक्तम्- 4/15/1,4,6,11,16
47. ऋग्वेदः 5/62/3
48. तत्रैव- 7/64/2
49. ऋग्वेदः- 7/64/4
50. यजुर्वेदः 14/24
51. अथर्ववेदः- 4/15/12
52. ऋग्वेदः- 9/87/8
53. तत्रैव-8/100/9

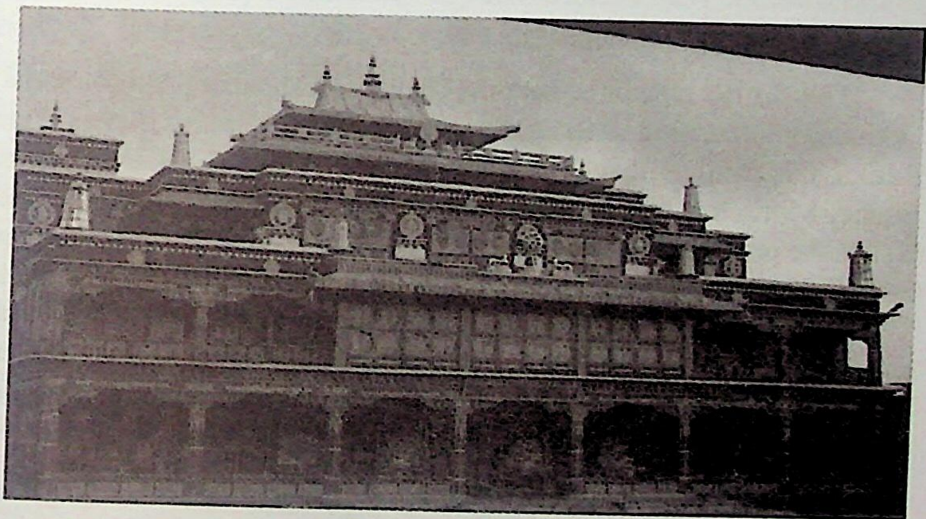
54. तत्रैव- 10/8/5
55. अथर्ववेदः 4/15/10
56. ऋग्वेदः 4/19/1
57. तत्रैव- 3/48/1
58. यजुर्वेदः 18/18
59. ऋग्वेदः, मण्डकसूक्तम्- 7/103/1-10
60. अथर्ववेदः 4/15/13
61. तत्रैव- 4/15/14
62. अथर्ववेदः 4/15/15
63. तत्रैव-10/10/7
64. तत्रैव-10/10/6
65. ऋग्वेदः - 10/123/1
66. तत्रैव-10/123/2
67. यजुर्वेदः 28/20
68. ऋग्वेदः 6/48/17
69. यजुर्वेदः 1/25
70. ऋग्वेदः 8/14/5
71. यजुर्वेदः 28/22
72. तत्रैव-18/14
73. ऋग्वेदः 10/98/10, 10/98/1-12, 10/98/1-12, 7/10/1, 8/14/5
74. तत्रैव- 7/101/1-6
75. ऋग्विधानम् - 2/326-327
76. तैत्तिरीयसंहिता - 2/4/7-10

□□□

Buddhist Wall Paintings of Sikkim

Ritu Gaur

(भारते वौद्ध-चित्रकलायाः अनेकानि उदाहरणानि प्राप्तुं शक्यन्ते। किन्तु तिब्बती-कला-संस्कृतिभ्यां प्रभावितायाः सिक्किम-प्रदेशीय-बौद्धचित्रकलायाः यदाकर्षणं तद् भारतस्य अन्य-वौद्ध-कलासु द्रष्टुं न शक्यते। तिब्बतस्य कला काचिद् धार्मिक-कला अस्ति या हिन्दू-धार्मिक-विषयस्य तथा चीनी-चित्रकला-शैल्याश्च सम्मिश्रितं रूपं वर्तते। तिब्बती-कलायाः इमानि लक्षणान्यस्मान् सिक्किमस्य मठेषु सहजतया द्रष्टुं शक्यन्ते। वस्तुतः सैव विशेषता च अस्याः कलायाः अध्ययनाय प्रेरयति। प्राकृतिकच्छटासु अवस्थितेषु वौद्ध-मठेषु शोभमानाः अलङ्करणप्रधानाः चित्रकलाः भगवतः बुद्धस्य जीवनाधृताः सन्ति तथा अस्य प्रदेशस्य चतुर्षु नगरेषु द्रष्टुं शक्यन्ते।)



New Ralong Monastery , South Sikkim

The sacred buddhist art is based on symbols and motifs . The evolution and development of Buddhism flowed from the vast spiritual landscape of India.[1] Gautama Buddha, the founder of Buddhism , lived in the 6th century B.

C. and proclaimed his teachings by word of mouth.[2] But Buddhism introduced formally in the 17th century in Tibet,[3] when St. Lha-Tsun-Ch'em-bo arrived here from Kongbu district of south – eastern Tibet.[4]

A tantric version of Mahāyāna Buddhism tempered with magical practices and mythology was established by Guru Padma Sambhava in the 8th century A. D. in Tibet at Samye. This school of Buddhism is referred to as the Red Hat sect. A number of Buddhist treatise from India were translated into Tibetan [5]. The Buddhism followed in Sikkim is the same form of Lamaism based Tibetan Buddhism .

"Sikkim is renowned for its dazzling and appealing beauty. The charm of this state is ever enticing and no one can remain abstain from its allure. In fact, Sikkim is resplendent with not only its natural beauty but with its art and craft too. The cultural richness of Sikkim is visible in its quality handicrafts.[6]"

Excellent ancient wall paintings, which is alive today in its traditional form are depicted in the monasteries of this state. When monasteries were constructed firstly in Sikkim simultaneously followers started to paint it's wall with symbolic and realistic form of Buddha.

I have visited this area time to time for searching the specialities of buddhist art of monasteries or Gonpa (in Tib. language). For this purpose I have visited 25 monasteries. Whatever knowledge I gained here is described below :

East Sikkim :

This district is situated near the Gangtok (capital of Sikkim). Some religious and imporant monasteries are constructed in this area as Enchey, Rumtek, Ranka, Chorten, Gonjang, Tuklakhang, sNor, Sera and Kargu Gonpa. In Enchey Monastery four guardian king of four direction is painted on the outer wall of the prayer hall as "Dhritanastra, Virudhaka, Virupākṣa and Vaiśvarṇa". In the prayer hall the picture of "Amitābha Buddha" (Dhyāni buddha), "Avalokiteshwar" (Bodhisttava), "Guru Padmasabmhava", "Tara" "Manjushree" etc. Some decorative motifs are also painted on the upper side of the wall (near ceiling). Two important motifs of "Dhoyungnonga" and "Dhwaju" are also painted on the main gate of Enchey Monastery .

In Old Rumtek Monastery in the prayer hall on front wall (which is made of red soil, lime) the picture of "Padmasambhava" is painted in light colour. "Śākyamuni Buddha" is also painted with his two disciples (Sariputta and Modgalyayana) . The picture of "Akal" (advocate of dead or Yama) in a fearful position and "Four guardian kings" are also painted in varanda of prayer hall in attractive colours. "Guru Rimpoche" is depicted in different forms on the railing of the monastery , left side "shanka" symbol and "gyaltsen" (Victory is

Banner) are painted on earthen surface . (Described by Lama Jigmy , old Rumtek monastery Sikkim). Upper side of varanda is decorated with flowers, symbols and dragon based motifs .

New Rumtek Monastery or Rumtek Dharma Chakra centre is the most important place of Sikkimies buddhists. Here Mr. Lobsang described about some important mural paintings i.e. four guardian kings are known as phageybhu (east), Chenme Sang (West), Namsey (North), Yulkhorsung (South) (Painting no.-1)

These kings are painted on right side of the varanda of prayer hall. Some pictures are also painted on the inner wall of the monastery as Lingaysar (Hayagriva), Ganesh, Tamding (God of politeness) "Wheel of Life", "Śākyamuni Buddha", "35 Buddha of Purification" . Pillers and ceiling are also beautified with ashtamangala and floral motifs. (Painting no.-1)

Chorten Monastery is situated near Namgyal Institute of Tibetology in Gangtok. Here is a painting of "Green Tara" is painted on a big Chorten (stupa).

In Gonjang Monastery "eight auspicious symbols" are carved and painted in enamel colour. (Painting no.-2) . I saw on exterior wall of the prayer hall "The Wheel of Life" is painted and in prayer hall on the left, upper wall "three goals of wisdom, power and compassion" is painted. On the ceiling of the varanda some decorative symbols (eight auspicious symbols) are painted on yellow background. The pillars of main gate and of monastery are also inscribed as the floral and animal based motifs, but these motifs are carved on cemented wall before painting in enamel paint. (About these paintings I have discussed with Mr. Ogyen Dorjee Lama and construction Incharge of Gonjang Monastery, East Sikkim).

Ranka Monastery is a single monastery where all buddhist wall paintings are painted in "Karma sGar-bris style". The subject of these paintings are based on the life of Śākyamuni Buddha i.e. "Birth of Gautam Budhha", "Meditation for achieving supreme enlightenment", Painting of Mara Vijaya", "Three major scences of disease, poverty and old age" which have inspired the Gautam Buddha to discover the cause of human sufferings. All these are painted in light transparent colour.

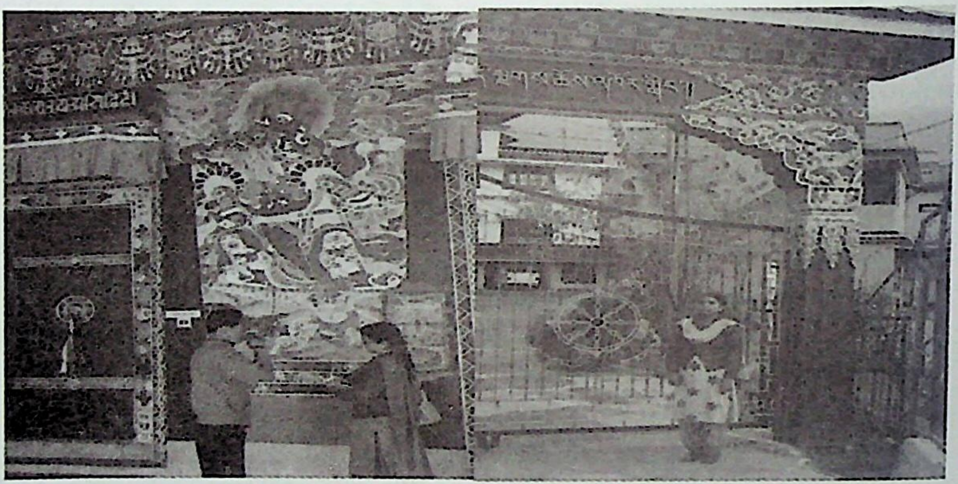
Tusklakhang Monastery, which is also known as the palace monastry. Here the wall paintings of "eight auspicious symbols" are painted in the Instrument hall which is constructed in front of the monastery. When we entered in the monastery I observed that the walls of varanda is adorned by the beautiful paintings of four guardian king .

In the prayer hall "Hayagriva", (right side), "Shakyamuni Buddha" (in 'Bhusparsha Mudra' seated with two pupils "Sariputta and Modgalyana" are painted. Front wall is beautified with "Riksumgumpo", "Manjushree', "Avalokiteshwar', "Vajrapani", "Guru Padmasambhava" (in different forms), and "white and Green Tara" .

Sera Gonpa is a monastry of Gelug Sect. In this monastery "35 buddha of purification" is painted beautifully in prayer hall of top floor. Besides this "Dhoyungnanga", "Riksumgumpo", "Padmasambhava", "Mantra", "Eight Auspicious Symbols" are painted .

sNor Gonpa is a single one of Sakya Sect. (Painting no.- 15) In varanda of the monastery "four guardian king", "Vajrapani" are painted. (Described by the Keshang Lama, sNOR GONPA, Gangtok, East Sikkim).

Kargu Gonpa is situated near sNnor Gonpa. It's a new monastery. Here maximum paintings are paintd as thanka paintings. Only few are depicted on the wall as "Riksumgumpo", "Padmasambhava" and some decorative motifs . All paintings are painted by "Abu Chindi". He is a Tibetan artist and follow the rules of Tibetan Buddhist art. This statement is given to me (researcher) by Lama Champo Sangay Bhutia .



WEST SIKKIM :

The most ancient monasteries of Sikkim are situated in this area which is established by three venerable lamas. There are four monasteries of the most religious importance, as 'Dubdi', 'Sanga Choling', 'Pemayangtse' and 'Tashiding'. Besides these 'Sanga monastery' is also observed by me and whatever I saw

in wall paintings I explained below.

First of all I would like to describe about the wall painting of "Dubde Monastery" (Painting no.- 3) which is established first (in 1647 A. D.) in Sikkim . When we entered in monastery I saw that left and right side railings are decorated with colourfull manies (ratha) . On the wall of the varandah "four grardian King" and "Yama" is painted in a grave form. Combined form of "eight auspicious symbols", "four harmonious brothers", "offerings" and "wheel of life" are painted on wooden wall of the first floor.

Pemayangtse Monastery is also famous for its religious importance. Big size "auspicious symbols", "offerings" and the mantra "OM Mani Padme Hum" is painted in a big circle. "Four grardian King" and "wheel of life" are painted on the varanda. In the prayer hall "35 forms of Buddha", "Padmasambhava", "offerings", "Yama", "Dhoyungnanga", "Śākyamuni Buddha" with two pupils, "Hayagriva" are painted. On the ceiling some brown coloured designs are painted in circular form .

Sanga Choling Monastery : The important wall paintings of this monastery are "four guardian King"(painting no.- 4) , "wheel of life", "Skakyamuni Buddha", "four harmonious brothers", "Dhounghanga", "35 Buddha of purification", "Lahatsun Chempo" are painted as a motif and "eight auspicious symbols", are also painted as symbols , some paintings are painted in earth colours and some are painted in enamel paint . About these murals the knowledgeable artist lama "Namgyal Dorjee" is elaborated.

Tashiding Monastery is situated at much height than roadway. Here also "four guardian King" and "Padmasambhava" are painted in mineral colours in varanda. When we go through the upstair on the left wall the motif of "four harmoneous brothers" is painted. On the 1st floor the "Ashtamaṇgalā" or combimed form of "eight auspicious symbols" is painted. In the prayer hall the paintings of "Mara Vijaya", "Meditation of Bodhisattva" for attaining enlightenment, "Maya Devi Ka Swapna", "Padmasambhava with two pupils" are painted. Some designs in circular form and motifs of dragon are painted on the roof. There are a large number of "Chorten" is constructed in the campus of Tashiding monastery. A painting of "Padmasambhava" is painted in small size on a big Chorten.

Sanga Monestary is the last monastery of this area which is visited by me is having less importance than above four but here are knowledgeable sculptor "Bhaichung" gave me some details about "Chanrezi" or "Avalokiteshwar". Here is not painted any wall painting in the monastery, only some sculptures

are there and a single painting is depicted of 'wheel' on the ceiling of varanda.





NORTH SIKKIM :

The first monastery I have visited in North Sikkim is 'Phodong monastery', where I observed a large number of wall paintings. First of all I saw the exterier wall of the monastery which is beautified by some "decorative motifs of eight auspicious symbols" , elephant and horse with ratna in red circular strips. The motif of "four guardian King", "wheel of life", "Vajrapani", "Riksumgumpo" are painted on fixed canvas on the wall of varanda. In the prayer hall "Amitabha Budh", "Avalokiteshwar", "Vajrapani" (painting no.- 5), "Manjushree", "Eight Auspicious Symbols" are painted. On the ceiling of the varanda a big size of "Chakra", animal and floral motifs are painted in attractive enamel paint .

In the instrument hall which is situated at the right side of the monastery "35 Buddha of Purification" is painted. About these paintings lama "Yeshe Wongyal" of Phodony Monastery (North Sikkim) told me. Here all the windows and doors of the monastery are decorated by attractive colourfull motifs.

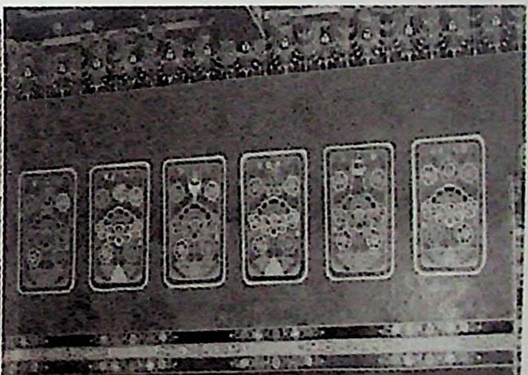
The ancient monastery of this area is the "Labrong Monastery" which is situated near Phodong Monastery and famous for ancient murals (wall paintings). The wall of the monastery is made by rock . Some paintings of "auspicious symbols", "four guardian king", "Vajrapani" and "Mantra" are painted in earth colours on this rocky wall . Four guardian kings are also painted on the wall of varanda with the motifs of "Gautama Buddha in dhyāna mudrā" , white and green tara and "Avalokiteshwar" in grand size.

THINGCHIM GONPA :

This small monastery is located at the Mangan District. Some common Buddhist mural paintings are depicted here as "Manjushree", "Yama", "Green Tara", "Floral Motifs", "Padmasambhava", "Gautama Buddha" in different mudrās etc .

Another big and famous monastery of North Sikkim is "Phensong Monastery". In this monastery Motifs are depicted from the outer wall to the every corner of the monastery. A motif of "two deer with chakra" is painted on the upper side of outer wall. The pillars of the main gate is decorated with floral (lotus, leaves and buds) and animal based motifs (dragon, snow lion, garuna, cock etc.). In varanda "Wheel of life", "Padmasambhava", 'Guardian king Zambala", "Avalokiteshwar", "Manjushree", "Gautam Buddha in bhū sparśamudrā with two disciples" are painted beautifully. On first floor the motif of "four harmoneous brothers", "Eight Auspicious Symbols" (painting no.-6) , "Wisdom Power and Compassion", some attractive "floral and animal based motifs" and mantra "ON MANI PADME HUM" are painted . Rangong Monastery is a small monastery located at the Phodong town on North Sikkim. Here some mural paintings are painted on the wall of the prayer wall as "Śākyamuni Buddha", "35 buddha of purification", "Medicine buddha", "Padmasambhava". All doors, windows and pillars are also decorated with floral motifs.





SOUTH SIKKIM :

It's a coolest area of Sikkim state. Four big monasteries are situated here. These are Ravangla Monastery, Old Ralong Monastery, New Ralong Monastery and Tamang Monastery.

In Ravangla Monastery 1st floor is decorated by some newly painted

murals on the inner wall of hall as "21 forms of Tāra", "Śākyamuni Buddha", Padmasambhava", "Eight auspicious symbols", "Four guardian King", "Offerings" etc.

Some murals paintings of old Ralong Monastery are "four guardian kings", "Phuntsok Namgyal with three great lamas" (who coronated him), "Padmasambhava" . Some floral motifs and maṇḍalas are also depicted on the ceiling and on the wall of monastery .

New Ralong Monastery incorporated by some beautiful murals as "Eight auspicious Symbols", "Four guardian Kings", "Dhoyungnanga", "Four harmoneous brothers" are painted as symbols and motifs of buddhist art of Sikkim.

Tamang Monastery is also a good example of Buddhist Symbols and motifs. On the ground floor some figurative drawings of Padmasambhava" are painted on the right side wall. The pillars and ceiling of the monastery are well decorated with floral and animal based motifs in bright colours . Some motifs of "Avalokiteshwar" are also painted on the right side wall of the first floor . The motif of "Four harmoneous brothers" are painted on the exterior wall of the stairs railing .

These are the short description of the buddhist wall paintings of Sikkim



Origin and development of Style in Sikkim and Tibetan influence on Paintings:

Though Buddhist religion and art came from Tibet because of Tibetan

migration in early 17th century. But this religion previously went from India through China when Chinese queen of Tibetan king came Tibet in 7th century with Sculpture of Śākya Muni (Buddha Deva) which had been made by an Indian artist Vishwakarma in Indian style.[7] Therefore, it can be said that the origin place of Buddhist art of Sikkim is India. Indian book "Chitralakṣaṇa" of Ṇagnajit or Bhayajit has too much affected Tibetan Buddhist art. Because this ancient and original book is published also from Tibetan "Tanjoor Book Series". It is said that till 6th to 7th century whichever Buddhist wall painting are made influenced by the technique of this book. In natural scenes, human figures, emotion based painting and religious paintings the outlines, drawing and colours are technically based on this book. That's way in religious paintings and in expression of wall paintings we glimpse an impact of Indian style.[8]

But inspite of this it is much influenced by Tibetan form and style, But all religious God and Goddess are Indian. Sikkimies totally depend on Tibet for religion and culture that's way all buddhist art are painted according to the Tibetan face structure and forms which is very similar to the Sikkimies .

References :

1. Sacred symbols of Buddhism by J. R. Santiago, Page - vii
2. Between Sikkim and Bhutan by Indira Awasty, Page – 66 to 67
3. Ibid , Page – 66
4. The Buddhism of Tibet or Lamaism by L. Austine Waddell , Page – 46
5. Between Sikkim and Bhutan by Indira Awasty, Page – 66
6. www.bharatonline.com/sikkim/culture/index.html
7. Garolla Vachaspati, Bharat ka Uttar Poorva Seemant Desh, Page-23
8. Ibid, Page-94

Bibliography

1. Resesrcher (Ritu Gaur) and guide in
2. Resesrcher (Ritu Gaur) in Gonjang Rumtek Monastery , East Sikkim. Monastery , East Sikkim.
3. Resesrcher (Ritu Gaur) in Dubde
4. Resesrcher (Ritu Gaur) and guide in Monastery, West Sikkim. Sanga Choling Monastery ,West Sikkim.
5. Resesrcher (Ritu Gaur) and guide in Phodong
6. "Auspicious Symbols" painted on the wall of Monastery, North Sikkim. Phensong Monastery, North Sikkim.
7. Resesrcher (Ritu Gaur) and guide in Old
8. Famous Motif "Four Harmonious Brothers" Ralong Monastery, South Sikkim painted on the wall of New Ralong Monastery . South Sikkim.

अश्वघोष का वैदुष्य

बाबूलाल मीना आचार्य

(The present paper describes the profound scholarship of अश्वघोष. He was a saint and a teacher both. In, fact his scholarship can be experienced in different subjects like *Veda, Purāṇa, रामायण, महाभारत, व्याकरण, राजनीतिशास्त्र, आयुर्वेद, दर्शनशास्त्र* and कामशास्त्र, etc. The author of this paper has quoted examples from the works of अश्वघोष like बुद्धचरित and सौन्दरानन्द etc. in the support of his stand.)

अश्वघोष उच्चकोटि के कवि, बौद्ध दार्शनिक, संन्यासी और आचार्य थे, जिन्हें भदन्त, महाकवि और महावादी (महान् शास्त्रार्थी) भी कहा जाता था। बौद्ध-साहित्य में अश्वघोष का नाम भक्ति और श्रद्धा से लिया गया है। वे मुख्यतः धर्म-प्रचारक थे जो शास्त्रार्थ द्वारा, कथाओं के द्वारा और धर्म के नियमों का साक्षात् निर्देश करके बौद्ध-धर्म के प्रति सामान्य जनता का ध्यान आकृष्ट करते थे। आर्यशूर के समान उन्होंने भी यह संकल्प किया था :

स्यादेव रूक्षमनसामपि च प्रसादो
धर्म्याः कथाश्च रमणीयतरत्वमीयुः।।[1]

अपने लक्ष्य की प्राप्ति के लिए उन्हें कथावाचक के समान नाना शास्त्रों को रमणीय रूप में प्रस्तुत करते हुए अपने पाण्डित्य और कवित्व का प्रकर्ष दिखाना था। पाण्डित्य से विद्वानों पर और कवित्व से सामान्य जनता पर उनका प्रभाव स्थापित होता था। इसलिए वे कवि और दार्शनिक दोनों की विशिष्टताओं से सम्पन्न थे।

वस्तुतः इनका सम्बन्ध संस्कृत की पुरातन परम्परा से हटकर क्रान्तिकारी बौद्ध धर्म के साथ था। किंवदन्ती है कि वे जन्म से ब्राह्मण थे और बाद में बौद्ध-धर्म में दीक्षित हो गये थे। बौद्ध धर्म में दीक्षित होकर उन्होंने सुदूर प्रदेशों तक यात्रा करते हुए बौद्ध-धर्म का प्रचार किया। उनके ग्रन्थों से ज्ञात होता है कि उनकी युवावस्था विषय-भोग-प्रधान थी-

अहो बताश्चर्यमिदं विमुक्तये करोति रागी यदयं कथामिति।[2]

अश्वघोष अनेक शास्त्रों और विषयों के महापण्डित थे। उन्होंने वेद, पुराण, रामायण, महाभारत, व्याकरण, राजनीतिशास्त्र, नीतिशास्त्र, आयुर्वेद, दर्शनशास्त्र, कामशास्त्र आदि का

गंभीर अध्ययन, मनन और चिन्तन किया था। अब यहाँ संक्षेप में उनके विविधशास्त्रीय ज्ञान को प्रस्तुत किया जा रहा है -

1. श्रुतिविषयक ज्ञान

मूलतः ब्राह्मण होने के कारण उन्हें वैदिक धर्म की सूक्ष्म प्रक्रियाओं से परिचय था। वैदिक अनुष्ठानों से सुपरिचित अश्वघोष वशिष्ठ के लिए वैदिक अभिधान और्वशेयः [3] का तथा प्रोक्षण और अभ्युदय[4] शब्दों का प्रयोग करते हैं। सौन्दरनन्द का *"प्रवृत्तिदुःखस्य च तस्य लोके............ विधिर्यदृच्छा"*[5] यह श्लोक अश्वघोष के श्वेताश्वतर-उपनिषद् के अध्ययन को सूचित करता है।

2. पुराणेतिहासविषयक ज्ञान

अश्वघोष पुराणों और रामायण आदि का पर्याप्त ज्ञान रखते थे। सौन्दरनन्द के सप्तम सर्ग में आये वशिष्ठ, ऋष्यश्रृंग, वेदव्यास आदि ऋषियों के नाम से[6] यह लक्षित होता है कि उन्हें पौराणिक वृत्तों का सूक्ष्म ज्ञान था। ययाति[7], इन्द्र, वृत्र, नहुष[8] का उल्लेख भी उनके पौराणिक ज्ञान को प्रकट करता है। पुत्रशोक में अपने प्रिये प्राणों को निछावर करने वाले महाराज दशरथ का उल्लेख अश्वघोष ने कई स्थानों पर किया है[9] जो उनके रामायण-ज्ञान को सूचित करता है। श्रीमद्भगवदगीता का अश्वघोष के सौन्दरनन्द काव्य पर प्रभूत प्रभाव है। सौन्दरनन्द के त्रयोदश सर्ग का *'इन्द्रियाणीन्द्रियार्थेभ्यो निवारयितुमर्हसि'*[10] गीता के *'इन्द्रियाणीन्द्रियार्थेभ्यः'*[11] से पूर्णतः साम्य रखता है। इसी प्रकार गीता का कर्मयोग का[12] अभ्यास का[13] भी सौन्दरनन्द पर स्पष्ट प्रभाव परिलक्षित होता है।

3. व्याकरणविषयक ज्ञान

बुद्धचरितम् और सौन्दरनन्द के अध्ययन से विदित होता है कि वे व्याकरणशास्त्र के प्रकाण्ड पण्डित थे। उन्होंने सौन्दरनन्द के सर्ग एक और दो में भट्टिकाव्य जैसी व्याकरण की छटा प्रस्तुत की है, मानों काव्य के बहाने व्याकरण की शिक्षा दी जा रही हो, यह बात वे धातुरूपों और लकारों के प्रयोग से सिद्ध करते हैं। लिट्लकार के प्रति उनका अद्भुत आकर्षण है। यथा सौन्दरनन्द में वे केवल लिट्लकार का 460 बार प्रयोग करते हैं। सुन्दरी के विलाप से सम्बद्ध एक ही पद्य में लिट्लकार के12 प्रयोग द्रष्टव्य हैं -

रुरोद मम्लौ विरुराव जग्लौ बभ्राम तस्थौ विललाप दध्यौ।
चकार रोषं विचकार माल्यं चकर्त वक्त्रं विचकर्ष वस्त्रम्।।[14]

इसके उत्तरार्द्ध में उपसर्ग के प्रयोग से धात्वर्थ परिवर्तन का सौन्दर्य प्रकट किया गया है, जो आगे दिये जा रहे श्लोक में सम्यक् परिलक्षित होगा-

प्रणताननुजग्राह विजग्राह कुलद्विषः।
आपन्नान् परिजग्राह निजग्राहास्थितान् पथि।।[15]

यहाँ केवल ग्रह धातु के 4 उपसर्गों के साथ प्रयोग को प्रदर्शित किया गया है- अनुग्रह (कृपा करना), विग्रह (युद्ध), परिग्रह (स्वीकरण/अपनाना) तथा निग्रह (नियन्त्रण)। इससे भी बढकर 'मीयते' का चार पृथक् अर्थों में यह प्रयोग अश्वघोष के व्याकरणपाटव का परिचायक है-

यत्र स्म मीयते ब्रह्म कैश्चित्कश्चिन्न मीयते।

काले निमीयते सोमो न चाकाले प्रमीयते।।[16]

अर्थात् कपिल्वस्तु में ब्रह्म का चिन्तन (मीयते, मा धातु-मापना) होता था। किसी के द्वारा कोई मारा नहीं जाता था (मीयते, मी हिंसा)। समय-समय पर सोम को निचोड़ा जाता था (निमीयते, नि+मृनिचोड़ना, प्रस्तुति)। कोई असमय में मरता नहीं था (प्रमीयते, प्र+मीङ् प्राणत्याग)।

इसी तरह सौन्दरनन्द में लुङ्लकार का 118 बार और लङ्लकार का 38 बार प्रयोग हुआ है। सन्नन्तों के रूपों का प्रयोग[17] भी उनके व्याकरण-ज्ञान की विलक्षणता को प्रकट करता है। इस प्रकार व्याकरण के विविध नियमों का विशिष्टता के साथ प्रयोग अश्वघोष को एक श्रेष्ठ वैयाकरंण के पद पर प्रतिष्ठित करता है।

4. दर्शनविषयक ज्ञान

अश्वघोष विभिन्न दर्शनों के ज्ञाता था। बुद्धचरितम् में उल्लिखित अराड कलाम का गौतम को उपदेश महाभारत के सांख्य-सिद्धान्तों की शिक्षा से पूर्णतः साम्य रखता है -

तत्र तु प्रकृतिं नाम विद्धि प्रकृतिकोविद।

पञ्चभूतान्यहंकारं बुद्धिमव्यक्तमेव च।।[18]

सौन्दरनन्द का निम्न वर्णन अश्वघोष के योगशास्त्रीय ज्ञान को इंगित करता है -

दन्तेऽपि दन्तं प्रणिधाय कामं ताल्वग्रमुत्पीड्य च जिह्वयापि

चित्तेन चित्तं परिगृह्य चापि कार्यः प्रयत्नो न तु तेऽनुवृत्ताः।।[19]

इस श्लोक में योगी को अपनी समस्त प्रक्रिया के साथ योग करने की देशना दी गई है। दांत पर दांत का प्रणिधान कर जिह्वा से ताल्वग्र को उत्पीडित कर तथा चित्त से चित्त का निग्रह करते हुए प्रयत्न करना चाहिए, किन्तु उनकी ओर अनुवृत्त नहीं होना चाहिए। वे कहते हैं कि अनुचित ढ़ंग से किया गया योगाभ्यास भी अनर्थकारी होता है। अतएव योग के लिए काल का परीक्षण आवश्यक है।[20]

यद्यपि अश्वघोष सभी दर्शनों के ज्ञाता थे परन्तु उनका स्वीकृत दर्शन बौद्ध दर्शन था। वे प्रारम्भ में ब्राह्मणधर्म के अनुयायी अवश्य थे परन्तु बाद में उन्होंने बौद्ध धर्म को स्वीकार कर लिया और पूरे प्रयत्न के साथ बौद्ध धर्म एवं दर्शन के प्रचार-प्रचार में लगे रहे। अश्वघोष ने जिन दो महाकाव्यों-बुद्धचरित एवं सौन्दरनन्द की रचना की है, यद्यपि वे महाकाव्य होने के कारण लोकानुरञ्जन के लिए कहे जा सकते हैं परन्तु उनका प्रमुख उद्देश्य बौद्ध धर्म का प्रचार एवं बौद्ध दर्शन के सिद्धान्तों का प्रतिपादन ही प्रतीत होता है। कारण यह है कि दोनों ही काव्यों के नायक

बौद्धभिक्षु ही है, और दोनों में ही बौद्ध दर्शन का प्रतिपादन किया है। अश्वघोष ने सौन्दरनन्द के 16वें सर्ग में बौद्ध दर्शन के सिद्धान्तों का सुन्दर प्रतिपादन किया गया है तथा बुद्धचरित के 12वें सर्ग में बौद्ध दर्शन के सिद्धान्तो को बीज रूप में उपन्यस्त किया है।

अश्वघोष की यह विशेषता है कि वह गूढ से गूढ दार्शनिक भावों को अत्यंत सरल और सुबोध भाषा में व्यक्त करते हैं। बुद्धचरित के चतुर्थ सर्ग में श्रृंगार वर्णन के ठीक बाद ही दार्शनिक चिन्तन आरम्भ होता है। रात्रि में वनिताओं के दर्शन होने पर भी बुद्ध में राग की अपेक्षा विराग ही उत्पन्न किया गया है। जीवन की निरन्तर अनित्यता को दिखलाता हुआ कवि कितने सरल शब्दों में अपनी बात कहता है -

ऋतुर्व्यतीतः परिवर्तते पुनः क्षयं प्रयातः पुनरेति चन्द्रमाः।

गतं गतं नैव तु सन्निवर्तते जलं नदीनां च नृणां च यौवनम्।।[21]

अर्थात् बीते हुए ऋतु पुनः लौट आती है, क्षीण चन्द्रमा फिर बढ़ जाता है किन्तु नदियों का जल और मनुष्य का यौवन चले जाने के बाद पुनः नहीं लौटता।

बौद्ध दर्शन के बहुत से पदार्थ जैसे विवेक, शील, इन्द्रिय-संयम, वितर्क-प्रहाण, आर्यसत्य, मोक्ष आदि विषय एक-एक सर्ग में कथावाचक के समान विभिन्न उपमाओं के द्वारा समझाये गये हैं। बौद्ध-सम्मत निर्वाण का दीपक के दृष्टान्त से क्या ही सरल रूप में वर्णन है। निर्वाण का अर्थ है-क्लेश क्षय। निर्वाण के बाद आवागमन नहीं होता। निर्वाण को समझाते हुए अश्वघोष कहते हैं कि जैसे निर्वाण प्राप्त (बुझा हुआ) दीपक न पृथ्वी पर रहता है, न आकाश में जाता है और न किसी दिशा-विदिशा में जाता है, अपितु तेल समाप्त होने पर शान्ति प्राप्त करता है, ठीक उसी प्रकार निर्वाण प्राप्त पुरुष पृथ्वी, आकाश या दिशा-विदिशा में नहीं जाता है, क्लेशों का नाश हो जाने से वह केवल शान्ति प्राप्त करता है -

दीपो यथा निर्वृतिमभ्युपेतो नैवावनिं गच्छति नान्तरिक्षम्।

दिशं न काञ्चिद्विदिशं न काञ्चित्स्नेहक्षयात्केवलमेति शान्तिम्।।[22]

एवं कृती निवृत्तिमभ्युपेतो नैवावनिं गच्छति नान्तरिक्षम्।

दिशं न काञ्चिद्विदिशं न काञ्चिक्लेशक्षयात्केवलमेति शान्तिम्।।[23]

प्रज्ञा, शील और समाधि का एकत्र वर्णन बुद्धचरित में सिद्धार्थ के जन्म के समय मुनि की भविष्यवाणी में दिखाई देता है-

प्रज्ञाम्बुवेगां स्थिरशीलवप्रां समाधिशीतां व्रतचक्रवाकाम्।

अस्योत्तमां धर्मनदीं प्रवृत्तां तृष्णार्दितः पास्यति जीवलोकः।।[24]

अर्थात् यह बालक आगे चलकर उत्तमधर्म रूपी नदी बहायेगा जिसमें प्रज्ञा रूप जलप्रवाह होगा। अचल शील के रूप में खड़ा तट (वप्र) होगा, समाधि रूपी शीतलता रहेगी, व्रत रूपी चक्रवाक होंगे। तृष्णा से दुःखी संसारी जीव उस नदी का जल पीयेंगे।

इसी प्रकार बाध, प्रशम, निःशरण और त्राण के रूप में चार आर्य सत्यों को समझाया गया है।[25] कहीं-कहीं दार्शनिक भावों को कूट शैली में व्यक्त किया गया है।[26] उसका भावग्रहण पाठक की योग्यता पर निर्भर है। अश्वघोष ने तो अपना उद्देश्य बतलाते हुए अन्त में कहा भी है कि बुद्ध के प्रति अनुराग से मैंने यह काव्य लिखा है, न कि अपनी काव्यकला प्रदर्शित करने के लिए -

बुद्धानुरागादनुगम्य .... कोविदत्वम्।।[27]

5. काव्यशास्त्रीय ज्ञान

बुद्धचरित और सौन्दरनन्द में जहाँ महाकाव्यीय नियमों का पालन किया गया है, वहीं शारिपुत्रप्रकरण में रूपक के एक भेद प्रकरण के नियमों का पालन हुआ है, जो अश्वघोष को काव्यशास्त्र का ज्ञाता सिद्ध करता है। अश्वघोष को संस्कृत-साहित्य के प्रारंभिक कवियों में स्थान प्राप्त है। जब तक संस्कृत-काव्य में जटिलता का समावेश नहीं हुआ था। पौराणिक शैली का सर्वत्र प्रचार था, इसलिए बौद्ध कवियों की सामान्य प्रक्रिया के अनुसार अश्वघोष ने भी अपने युग की अल्पसमासयुक्त पदावली अपना कर अपनी सुललित भाषा में काव्य-रचना की। उनकी कविता रीति कालिदास के समान वैदर्भी ही है। अश्वघोष की भाषा-शैली में भावों के अनुगमन की अनुपम शक्ति है। वे कुछ भी कहते हैं तो सहजता और स्वाभाविकता के आलोक में भाषा का विन्यास करते हैं। अनेक वाक्यों के समुच्चय के रूप में शुद्धोधन के आत्मसंयम का चित्रण निम्नांकित पद्य में किया गया है -

तत्याज शस्त्रं विममर्श शास्त्रं शमं सिषेवे नियमं विषेहे।
वशीव कञ्चिद् विषयं न भेजे पितेव सर्वान् विषयान्ददर्श।।[28]

समान पदों के विन्यास का आकर्षण उनकी पदावली को कहीं-कहीं ललित बनाकर प्रस्तुत करता है।[29] अश्वघोष के दोनों महाकाव्य शान्तरस प्रधान है। मोक्ष धर्म को एकमात्र प्रतिपाद्य मानकर अन्य रसों को अंग बनाया गया है। काव्य ब्याज मात्र है, मोक्ष मूल विषय है-तभी तो अश्वघोष कहते हैं -

प्रायेणालोक्य लोकं ....मया मोक्षः परमिति। [30]

बौद्ध धर्म के सुन्दर नैतिक उपदेशों के प्रतिपादन में शान्तरस की उत्कृष्टता का अवलोकन किया जा सकता है।[31] तपस्या के लिए सिद्धार्थ के दृढ़ संकल्प में शान्तरस की यह उद्भावना दर्शनीय है -

निवसन् क्वचिदेव वृक्षमूले विजने वायतने गिरौ वने वा।
विचराम्यपरिग्रहो निराशः परमार्थाय यथोपपन्नभेक्षः।।[32]

सुन्दरी और नन्द के परस्पर आकर्षण में संभोग शृंगार के अनेक दृश्य मिलते हैं।[33] सुन्दरी के विलाप में विप्रलम्भ शृंगार[34] अन्तःपुर-विलाप के प्रसंग में करुण रस[35] नन्द और सुन्दरी के पारस्परिक हास-विलास वर्णन में हास्यरस[36] का वर्णन प्राप्त होता है। अलंकारों में अश्वघोष का

उपमा के प्रति विशेष आकर्षण है। अन्य अलंकारों में अनुप्रास, यमक, रूपक, उत्प्रेक्षा, अर्थान्तरन्यास, वक्रोक्ति, एकावली आदि प्रमुखता से प्रयुक्त हैं। सौन्दरनन्द के दर्शनप्रधान सर्गों में कवि ने उपमाओं की निरन्तर वर्षा की है।[37] रूपक,[38] एकावली,[39] यथासंख्य[40], मांलोपमा[41], परिसंख्या[42], अर्थान्तरन्यास[43] आदि भी स्थान-स्थान पर द्रष्टव्य हैं। ये अलंकार कहीं सहज है तो कहीं प्रयत्ननिर्वर्त्य भी हैं। अश्वघोष ने मुख्यतः उपजाति और अनुष्टुभ् का प्रयोग वाल्मीकि एवं कालिदास के प्रभाव से किया है। कहीं-कहीं वैतालीय और औपच्छन्दसिक में भी सर्ग हैं, जैसे सौन्दरनन्द का अष्टम सर्ग और बुद्धचरित का पञ्चम सर्ग। सर्गान्त में शिखरिणी, मन्दाक्रान्ता और शार्दूलविक्रीडित जैसे लम्बे छन्दों का प्रयोग भी है। वर्णनों में यशोधरा की चिन्ता का भावपूर्ण वर्णन[44] नन्द और सुन्दरी का प्रेमवर्णन[45] बुद्ध के दर्शनार्थ उत्सुक स्त्रियों की अस्त-व्यस्त अवस्था का वर्णन अत्यन्त मनोहारी है।[46] वस्तुतः अश्वघोष के वर्णनों में यथार्थता, सजीवता, स्वाभाविकता और चित्रात्मकता है। क्योंकि उनका भाषा पर भी असाधारण अधिकार था। वे लम्बे समासों से दूर प्रसादमाधुर्यगुण अवलम्बित शैली का अपने काव्य में प्रयोग करते हैं। उनका शब्द और अर्थ पर समान अधिकार होने के कारण भाषा और भावों का रुचिकर सामंजस्य सर्वत्र दर्शनीय है।

6. आयुर्वेदविषयकज्ञान

महाकवि अश्वघोष का पाण्डित्य सबसे अधिक आयुर्वेदशास्त्र का मालूम पड़ता है। बौद्धदर्शन को सरलतम ढंग से समझाने के लिए उन्होंने आयुर्वेद के दृष्टान्तों का सहारा लिया है। रस और विपाक की चर्चा उन्होंने की है। चरक ने लिखा है कि पिप्पली का रस कटु होता है लेकिन उसका विपाक मधुर और प्रीतिकर होता है-इसी आशय का स्पष्टीकरण अश्वघोष ने बड़े मार्मिक ढंग से किया है-

द्रव्यं यथास्यात्कटुकं रसेन तच्चोपयुक्तं मधुरं विपाके।
तथैव वीर्यं कटुकं श्रमेण तस्यार्थसिद्धये मधुरो विपाकः।।[47]

अर्थात् जिस प्रकार द्रव्य का रस कटु होता है लेकिन उसका विपाक मधुर होता है, उसी प्रकार परिश्रम के कारण उद्योग अप्रिय प्रतीत होता है लेकिन लक्ष्य प्राप्ति के बाद वह सुखदायी प्रतीत होता है।

वात, पित्त और कफ से रागोत्पत्ति होती है। यथा अहर्निश उड़ने वाला पक्षी अपनी छाया का अतिक्रमण नहीं कर सकता, उसी प्रकार कोई भी देही दुःख को पार नहीं कर सकता। उसी प्रकार वात, पित्त एवं कफ से कोई भी पुरुष अपने शरीर को बचा नहीं सकता, अश्वघोष ने इसी बात को इस प्रकार कहा है -

यथा भिषक् पित्तकफानिलानां य एवं कोपं समुपैति दोषः।
शमाय तस्यैव विधिं विधत्ते व्यधत्त दोषेषु तथैव बुद्धः।।[48]

अर्थात् जैसे चिकित्सक कफ-पित्त-वायु में से जिस दोष के प्रकोप से रोग होता है, उसी की शान्ति की चेष्टा करता है, उसी प्रकार बुद्ध ने भी राग-द्वेष आदि दोषों के शमन के उपाय बताये।

इसी प्रकार अन्य भी आयुर्वेदविषयक ज्ञान के उदाहरण प्राप्त होते है।[49] जिनसे ज्ञात होता है कि अश्वघोष को आयुर्वेद का सूक्ष्म एवं प्रौढ़ ज्ञान था। वे सम्भवतः कवि, दार्शनिक और बौद्धभिक्षु के अतिरिक्त एक सफल चिकित्सक भी रहे होंगे।

इसी प्रकार अश्वघोष के श्रुति, इतिहासपुराण, दर्शन, व्याकरण, काव्यशास्त्र, आयुर्वेद के अतिरिक्त राजनीति, कामशास्त्र, नीतिशास्त्र, ज्योतिषशास्त्रविषयक ज्ञान के अनेक उदाहरण प्राप्त होते हैं। जैसे-*कामशास्त्रविषयक ज्ञान*[50], *राजनीतिशास्त्रविषयक ज्ञान*[51], *नीतिशास्त्रविषयक ज्ञान*[52], *ज्योतिषशास्त्रीय ज्ञान*[53]।

उपर्युक्त विवेचन से यह स्पष्ट होता है कि अश्वघोष मौलिक प्रतिभा सम्पन्न महाकवि के साथ-साथ उच्चकोटिक उपदेष्टा, प्रौढ़ दार्शनिक, कुशल नाट्यकार तथा संगीतकार थे। उनका व्यक्तित्व बहुमुखी था। उन्होंने तत्कालीन समाज में प्रचलित विविध शास्त्रों का सूक्ष्म ज्ञान अर्जित किया था। जैसे अनेक प्रकार की जलराशि से भरी नदियाँ समुद्र में आ कर मिल जाती हैं और समुद्र गम्भीर हो जाता है, उसी प्रकार अनेक प्रकार की विधाएँ उनके व्यक्तित्व में आकर मिल गयी थी। तत्फलस्वरूप वे आपूर्यमाण प्रतिष्ठा के सूर्य की भाँति अतिभास्वर हो गये थे। अश्वघोष के व्यक्तित्व का निर्माण वेद, उपनिषद्, दर्शन, योग, काव्यशास्त्र, धर्मशास्त्र, नीतिशास्त्र, राजशास्त्र, कामशास्त्र आदि अनेकविध महत्त्वपूर्ण ग्रन्थों के गहनतम अध्ययन से हुआ था। अश्वघोष ने इन विषयों का ऐसा मार्मिक अध्ययन किया था कि सब उनके व्यक्तित्व में मिलकर एकाकार हो गये थे। यद्यपि उपर्युक्त शास्त्रों पर महाकवि अश्वघोष की पृथक् एवं प्रत्यक्ष रचना उपलब्ध नहीं होती है, किन्तु अनेकविध शास्त्रों एवं विषयों का समुल्लेख महाकवि ने अपने काव्य के कथानक के प्रसंग में, पात्रों के संवाद वर्णन में, उपमा आदि आलंकारिक प्रयोगों में अत्यन्त मार्मिक, बोधगम्य और स्वाभाविक शैली में किया है। इससे हम निःसंकोच एवं निःसन्देह कह सकते हैं कि अश्वघोष अत्यन्त मेधावी और दूरदर्शी महाकवि थे। वे उच्चकोटि के काव्य-स्रष्टा एवं सूक्ष्म-द्रष्टा के साथ-साथ लोकचेतना के अन्यतम अध्येता भी थे। उनका वैदुष्य सर्वांगपूर्ण और व्यापक है, जो स्वतन्त्र ग्रन्थ के रूप में शोध एवं अनुशीलन का विषय है।

सन्दर्भ

1. जातकमाला 1/4
2. सौन्दरनन्द 18/58
3. बुद्धचरित 9/9
4. बु. 12/30
5. सौ. 16/17
6. सौ. सप्तम सर्ग, बु. 4/16-20
7. सौ. 1/59

8. बु., 11/13-16
9. बु., 8/79
10. सौ., 13/30
11. श्रीमद्भगवद्गीता, 2/58, 68
12. सौ, 17/19
13. सौ., 16/20
14. सौ., 4/34
15. सौ. 2/10
16. सौ. 1/15
17. सौ. 10/1
18. बु. 12/18
19. सौ. 16/83
20. सौ. 16/49
21. सौ. 9/28
22. सौ. 16/28
23. सौ. 16/29
24. बु. 1/71
25. सौ. 16/4
26. बु. 2/41
27. बु. 28/78
28. बु. 2/52
29. सौ. 17/67
30. सौ. 18/64
31. सौ. 16/4
32. बु. 5/19
33. सौ. 5/11
34. सौ. 6/26
35. बु. 8/57, 67 एवं सौ. 6/30
36. सौ. 4/11
37. सौ. 9/28, 16/28-29 एवं बु. 3/19, 21
38. सौ. 4/4 एवं बु. 1/71
39. बु. 2/14
40. बु. 2/37
41. सौ. 1/53
42. बु. 2/14
43. सौ. 8/31, 44 एवं बु. 3/59, 8/35, 11/59
44. बु. 8/58
45. सौ. 4/2, 7, 41
46. बु. 3/14
47. सौ. 16/93
48. सौ. 16/69
49. सौ. 8/4, 16/40, 14/5, 10/55, 7/48, 16/48
50. सौ. 4/9 एवं बु. सर्ग पञ्चम
51. सौ. 2/28, 1/60 एवं बु. 2/55
52. बु. .4/70, 8/35, 11/47, 52 एवं सौ. 2/9, 3/32-33, 9/33, 43-44, 46
53. बु. 1/9

❑❑❑

मनु के कोष-संग्रह एवं कर-व्यवस्था सम्बन्धी आर्थिक विचारों की समीक्षा

आशा सिंह

(*Manusmṛti* is an important text, so far as the tradition of Indian law is concerned. One can find all sorts of social rules in this text. The present paper deals with the collection of 'कोष' and the Tax-rules of our tradition. Taxes should be collected for the security of offsprings. In special cases every fourth part of one's income can be collected as Tax. The paper deals with all types of taxes like तटकर, पशुकर, आकरकर and many other taxes which are received from offsprings.)

प्राचीन भारतीय राजनीति-चिन्तन के प्रणेताओं में महर्षि मनु का स्थान महत्त्वपूर्ण है। मनुस्मृति (मानवधर्मशास्त्र) में मनु के द्वारा सामजिक व राजनीतिक व्यवस्था का विवेचन करने के साथ-साथ आर्थिक व्यवस्था का भी विवेचन किया गया है, जिसे मनु का राजनीतिक अर्थशास्त्र कहा जाता है। मनु ने यूनान में राजनीतिक विचारकों के द्वारा राजनीतिक दर्शन के सूत्रपात से भी शताब्दियों पूर्व राज्य की प्रकृति, सम्प्रभुता, शासन के स्वरूप राजसत्ता पर नियन्त्रण की आवश्यकता, न्याय एवं दण्डव्यवस्था, कर-प्रणाली तथा व्यक्ति के प्रारम्भिक सम्बन्धों का विवेचन किया। वस्तुतः राज्य की विवेचना के अन्तर्गत ही राज्य के आवश्यक तत्त्वों के अध्ययन की परम्परा प्राचीन काल से ही चली आ रही है। प्राचीन भारतीय राज्यशास्त्री राज्य की सप्तांग प्रकृति के पोषक थे- यही कारण है कि उन्होंने राज्य की कल्पना एक ऐसे जीवित जाग्रत शरीर के रूप में की है, जिसके सात अंग होते हैं और संभवतः इसी सामान्य धारणा का अनुसरण करते हुए मनु के द्वारा भी मनुस्मृति में सप्तांग-सिद्धान्त की विवेचना की गई है तथा राज्य के सात अंगों का निरूपण किया गया है, जिसे सप्त-प्रकृतियों की संज्ञा दी गई है। मनुस्मृति के अनुसार सप्त राजप्रकृतियाँ अधोलिखित हैं :

(1) स्वामी (राजा), (2) मन्त्री, (3) पुर (किला), (4) राष्ट्र, (5) कोष, (6) दण्ड तथा (7) मित्र

स्वाम्यमात्यौ पुरं राष्ट्रं कोषदण्डौ सुहृत्तथा।
सप्त प्रकृतयो ह्येताः सप्ताङ्गं राज्यमुच्यते।।[1]

इस प्रकार राज्य एक सावयवी है। इन सात अंगों में पूरा समन्वय होना चाहिए। एक का विनाश सम्पूर्ण राज्य के विनाश का कारण बन सकता है। मनु ने राज्य के कोष नामक अंग की विस्तृत व्याख्या की है। प्राचीन भारत के लगभग सभी राजनीतिक मनीषियों ने राज्य व शासन के सुव्यवस्थित संचालन के लिए कोष को आधार रूप में माना है।[2] किसी भी राज्य को सुदृढ़ बनाने के लिए उसके कोष को पर्याप्त महत्त्व प्रदान करना आवश्यक है। महाभारतकार ने कोष का महत्त्व प्रतिपादित करते हुए लिखा है कि -

राज्ञः कोशबलं मूलं कोशमूलं पुनर्बलम्।
तन्मूलं सर्वधर्माणां धर्ममूलाः पुनः प्रजाः।।[3]

अर्थात् राजा का मूल कोश एवं सेना में निहित है। सेना का मूल कोश है। सेना सम्पूर्ण धर्मों का आधार है और धर्म ही प्रज्ञा का मूल है। अतएव सम्पूर्ण के मूल कोश की अभिवृद्धि करनी चाहिए। आचार्य कौटिल्य ने भी कोश को राज्य का आधार माना है। सम्पूर्ण राज्य, व्यापार कोष पर आधारित है। अतः राजा को कोष के विषय में अनिवार्य रूप से चिन्तन करना चाहिए।[4] बृहस्पति ने भी धन को समस्त क्रियाओं का आधार तथा उद्गम माना है।[5] केवल इतना ही नहीं, प्राचीन हिन्दू दार्शनिकों [6] ने राज्य को सप्तांग मानते हुए कोष को उसका प्रमुख अंग माना है। शुक्र ने तो सेना के द्वारा कोश एवं कोश के द्वारा सेना का संग्रह मानते हुए सेना तथा कोश दोनों की रक्षा से कोश तथा राज्य की वृद्धि के साथ शत्रुओं का विनाश भी माना है।[7] शुक्र ने तो जो सम्पत्ति राज्य द्वारा अर्जित एवं संगृहीत की जाती है, तो उसे कोष की संज्ञा दी है।[8]

मनु के अनुसार आर्थिक समृद्धि ही राज्य की समृद्धि का प्रथम आधार है, इसलिए उन्होंने अपने सप्तांग-सिद्धान्त में कोष को राज्य के अनिवार्य अंग के रूप में शामिल किया है। मनु का कहना है कि जिस राज्य का कोष जितना समृद्ध होता है, वह राज्य उतना ही समृद्धिशील होता है। मनु के अनुसार शासन को क्रियान्वित करने के लिए धन की आवश्यकता होती है और इसलिए राजा के द्वारा एक कोष की स्थापना की जाती है। इस कोष को राजा प्रजा से प्राप्त राजस्व से परिपूर्ण करता है तथा प्रजा की सुरक्षा एवं कल्याण के लिए उसका उपयोग करता है।

मनु ने राजा से यह अपेक्षा की है कि वह निरन्तर कोषवृद्धि हेतु प्रयत्नशील रहे। प्रजा से धन प्राप्त कर राजकोष में वृद्धि किये जाने को मनु ने राजा का एक आवश्यक कार्य माना है। मनु का मत है कि राज्य की सुरक्षा, राज्य की समृद्धि एवं सुदृढ़ता तथा प्रजा की सुख -सुविधा हेतु राज्य-कोष एक महत्त्वपूर्ण साधन है तथापि मनु ने इस बात का स्पष्ट निर्देश किया है कि राजा के द्वारा कोष की वृद्धि में उचित एवं न्यायपूर्ण तरीकों का ही प्रयोग किया जाना चाहिए।[9] मनु ने उचित तरीकों से कोष-संग्रहण प्रक्रिया को सरल एवं व्यवस्थित बनाने के लिए राजा को इस कार्य हेतु विश्वासपात्र अध्यक्षों की नियुक्ति का भी परामर्श दिया है।[10] कोश की पूर्ति एवं वृद्धि के सम्बन्ध में ही मनु ने राजा को कर लगाने व कर-संग्रह करने का अधिकार प्रदान किया है। मनु ने अपने राजनीतिक अर्थशास्त्र में दो बातों पर विशेष ध्यान दिया है-

1. करव्यवस्था और
2. करारोपणव्यवस्था

(1) करव्यवस्था

मनुस्मृति के सातवें अध्याय में कर व्यवस्था का उल्लेख करते हुए मनु ने प्रजा से कर संगृहीत कर राजकोष में वृद्धि किये जाने को राजा का आवश्यक दायित्व माना है। मनु के अनुसार राज्य की सुरक्षा, समृद्धि, सुदृढ़ता, एवं प्रजा की सुख-सुविधा हेतु कोष का परिपूर्ण होना आवश्यक है। परन्तु साथ ही मनु ने यह भी स्पष्ट निर्देश दिया है कि राजा को स्वार्थपूर्ण उद्देश्यों से तथा मनमाने तरीके से कोषवृद्धि नहीं करनी चाहिए। इसलिए कोष-संग्रहण हेतु सिद्धान्त-सम्मत राजकीय आचरण के महत्त्व को स्पष्ट करते हुए मनु ने उल्लेख किया है कि राजा यदि प्रजा से अधिक कर प्राप्त करें तो वह स्वर्गप्राप्ति का अधिकारी नहीं रह जाता है-

योऽरक्षन्बलिमादत्ते करं शुल्कं च पार्थिवः।

प्रतिभागं च दण्डं च स सद्यो नरकं व्रजेत्।।[11]

इससे स्पष्ट है कि कर-संग्रह को धर्म से जोड़कर उसे नैतिक-सन्दर्भ प्रदान किया है व शासक को इस संबन्ध में उचित तरीकों पर ही निर्भर रहने के लिए बाध्य किया है। साथ ही मनु ने कोष-वृद्धि की अनिवार्यता का समर्थन करने के साथ-साथ एक तरफ राजा की स्वेच्छाचारिता पर अंकुश लगाया है तथा दूसरी तरफ प्रजाहित को प्राथमिकता प्रदान की है। वस्तुतः मनुस्मृति में मनु ने कर-व्यवस्था के अन्तर्गत कोष में वृद्धि हेतु निम्नलिखित कर लगाये जाने का समर्थन किया है, साथ ही आय के साधन करों के प्रकारों का उल्लेख किया है -

(1) बलि

प्रजारक्षण व प्रजापालन के उद्देश्य से लगाये जाने वाले कर को मनु ने बलि की संज्ञा प्रदान की है। यह कर जनसाधारण पर लगाया जाता है। ग्रामीण क्षेत्र में रहने वाले व्यक्तियों के द्वारा की जाने वाली खेती के आय का छठा, आठवाँ या बारहवाँ भाग कर के रूप में लिया जा सकता है-

पञ्चाशद्भाग आदेयो राज्ञा पशुहिरण्ययोः।

धान्यानामष्टमो भागः षष्ठो द्वादश एव वा।।[12]

मनु के अनुसार 'बलि' एकत्रित करने के लिए राजा के द्वारा कतिपय अधिकारियों की नियुक्ति की जानी चाहिए। ग्रामों में यह कार्य ग्रामिकों के द्वारा किया जायेगा। ग्रामिक ग्रामीणों से प्राप्त अन्न, पान, ईन्धन आदि को राजकोष में प्रतिमाह या प्रतिवर्ष जमा करायेगा। 'बलि' लाभ का छठा भाग होगा। मनु ने करारोपण में इस विचार पर अधिक बल दिया है कि बलि लेने का अधिकार राजा का तभी है जब वह प्रजा-रक्षण करे। जो राजा चोरों आदि से प्रजा की रक्षा नहीं करता है, और उससे बलि ग्रहण करता है ऐसे राजा की प्रजा उससे बैर करती है और वह स्वयं स्वर्ग से भी च्युत हो जाता हैं -

रक्षणादार्यवृत्तानां कण्टकानां च शोधनात् ।

नरेन्द्रास्त्रिदिवं यान्ति प्रजापालनतत्पराः।।[13]

(2) शुल्क

यह वह कर है जो हाटों व बजारों में बिक्री हेतु लाये जाने वाली वस्तुओं पर लगाया जाता है, इसे आधुनिक रूप में ली जाने वाली चुंगी कह सकते हैं। शुल्क कितनी मात्रा में लगाना चाहिए- इस सम्बन्ध में मनु का कहना हैं कि व्यापारी से उसके लाभ का 20 वाँ भाग राजा को शुल्क कर के रूप में मिलना चाहिए। शुल्क एकत्रित करने के लिए बाजारों की ओर जाने वाले मार्गों पर शुल्क-घर बनाये जाने चाहिए। इन्हीं स्थानों पर शुल्क एकत्रित करना चाहिए। जो व्यापारी शुल्क की चोरी करें, दूसरे मार्ग से बाजार में पहुँचने का प्रयास करे अथवा नाप-तौल में गड़बड़ी करने अथवा निर्धारित समय से अधिक समय तक माल बेचे या वस्तुओं का विक्रय करें, जिनकी उन्होंने सूचना नहीं दी है, तो उन्हें दण्डित किया जाना चाहिए। दण्ड जितनी गड़बड़ी की गई है उससे आठ गुना अधिक होना चाहिए -

शुल्कस्थानं परिहरन्नकाले क्रयविक्रयी।

मिथ्यावादी च संख्याने दाप्योऽष्टगुणमत्ययम्।।[14]

(3) दण्ड

दण्ड-कर का तात्पर्य जुर्माना से है। मनु ने दण्ड के दस स्थान माने हैं। इनमें एक स्थान धन का भी है। किन अपराधों के लिए धन-दण्ड की व्यवस्था होगी-इस सम्बन्ध में मनु ने कतिपय अपराधों का उदाहरण दिया है। इनमें मिथ्या भाषण, मिथ्या साक्ष्य, प्रतिज्ञा-भंग, बाड़ वाले खेत की फसल को चराने वाले चरवाहे, अपमान करने, गाली देने, चोरी व्यभिचार, हिंसा और न कहने योग्य बातें कहने पर अन्य दण्डों के साथ-साथ धन-दण्ड का उपयोग भी प्रजा-रक्षण में ही किया जाना चाहिए। परन्तु केवल उस राजा को धन-दण्ड देने का अधिकार है, जो प्रजा-रक्षण में रत है। इस प्रकार यह भी राज्य की आय का प्रमुख साधन माना गया है।

(4) तटकर

नदियों के पार करने के लिए राज्य द्वारा पुलों, नावों और डोंगियों की व्यवस्था की जाती है। इसमें भी व्यय होता है, अतः राजा को इनका प्रयोग करने वाले वाहनों और व्यक्तियों पर कर लगाने का अधिकार है।[15] इसके तटकर कहा जाता है। तटकर एकत्रित करने का अधिकार राजा द्वारा नियुक्त नाविकों व अन्य कर्मचारियों को होगा। तट-कर संन्यासी, ब्राह्मण, दो महीने से अधिक अवधि की गर्भिणी और ब्रह्मचारी से नहीं लिया जाना चाहिए -

गर्भिणी तु द्विमासादिस्तथा प्रव्रजितो मुनिः।

ब्राह्मणा लिङ्गिनश्चैव न दाप्यास्तारिकं तरे।।[16]

वस्तुतः तट-कर वाहनों पर उनमें ले जाये जाने वाले माल के आधार पर लगाना चाहिए। अगर नाविकों की त्रुटि से माल को क्षति पहुँचती है, तो समस्त क्षतिपूर्ति का दायित्व नाविकों का होगा।[17] अगर दैवीय विपत्ति के कारण क्षति हुई है तो उसकी क्षति का भार स्वामी को वहन करना होगा।[18]

(5) पशु-कर

पशु-व्यापारियों पर भी राज्य द्वारा कर लगाया जाना चाहिए। यह कर बिक्री के समय पशु से होने वाले लाभ पर लगाया जाता है। यह लाभ के पचासवें भाग के समान होना चाहिये।[19]

(6) आकर-कर

मनु ने आकर-कर की ओर भी संकेत किया है। राजा को प्रजा से सुवर्ण के लाभ का पचासवाँ भाग राजकोष की वृद्धि हेतु प्राप्त करना चाहिए।[20]

(7) अन्य-कर

मनु का कहना है कि वृक्ष, माँस, घी, सुगन्धित पदार्थ, औषधि-वृक्षों के रस, फल, मूल, फूल आदि के लाभ में से छठा भाग कर के रूप में ले।[21] इसी तरह -

पत्रशाकतृणानां च चर्मणां वै दलस्य च।
मृन्मयानां च भाण्डानां सर्वस्याश्ममयस्य च।। [22]

साथ ही राजा को चाहिए कि वह चाहे ही कितना ही धनाभाव हो, उसे श्रोत्रिय वेदपाठी ब्राह्मण से कोई कर नहीं लेना चाहिए -

म्रियमाणोऽप्याददीत न राजा श्रोत्रियात्करम्।
न च क्षुधाऽस्य संसीदेच्छ्रोत्रियो विषये वसन्।। [23]

साथ ही श्रोत्रिय-ब्राह्मण को राज्य की ओर से सहायता उपलब्ध करानी चाहिए, जिससे वह भूखा न मरे क्योंकि जिस राजा के देश में श्रोत्रिय भूख से पीड़ित होता है, उसका वह राष्ट्र भी शीघ्र ही भूख से पीड़ित हो जाता है -

यस्य राज्ञस्तु विषये श्रोत्रियः सीदति क्षुधा।
तस्यापि तत्क्षुधा राष्ट्रमचिरेणैव सीदति।।[24]

हमारी दृष्टि में यहाँ मनु का विचार किसी वर्णविशेष को विशेष सुविधा देना नहीं है। इसका कारण है कि ब्राह्मण के पास धन होता ही नहीं हैं। उनके अनुसार एक अच्छा ब्राह्मण धन का धनी नहीं अपितु विद्या का धनी होता है। मनु ने राजा को राष्ट्र में व्यवहार से अल्प मूल्य वाले शाकादि की बिक्री करके जीवन-यापन करने वाले सामान्य व्यक्ति से वर्ष का कुछ स्वल्प मात्रा में कर लेने[25] की बात कही है।

(2) करारोपण व्यवस्था

कर व्यवस्था के साथ-साथ मनु ने करारोपण के सिद्धान्तों का उल्लेख करके यह समझने का प्रयास किया है कि कर-व्यवस्था एवं जन कल्याण दोनों में सामञ्जस्य होना आवश्यक है क्योंकि यदि प्रजा से कर नहीं लिया जाय तो धनाभाव के कारण राज्य नष्ट हो जायेगा और यदि अधिक मात्रा में कर वसूल किया जाता है तो जीवन का अन्त हो जायेगा।[26] इसलिए राजा व प्रजा के जीवन की सुरक्षा को ध्यान में रखकर कर-व्यवस्था के कुछ निश्चित सिद्धान्तों का निर्माण आवश्यक है। इसी को मनु ने करारोपण-व्यवस्था की संज्ञा दी हैं। करारोपण-व्यवस्था की विवेचना करते हुए मनु ने कहा है कि कर इस प्रकार वसूल किये जाने चाहिए जिससे गरीब जनता पर कर का भार कम पड़े और सामर्थ्यवानों पर अधिक पड़ें। इसी को आधार मानकर मनु ने निम्नलिखित कर-सिद्धान्तों और नियमों की ओर संकेत किया है।

(1) प्रजा-रक्षण सिद्धान्त

राजा को प्रजा पर कर लगाने का अधिकार है, क्योंकि राजा इस धन से प्रजा के दैविक और भौतिक तापों को दूर करता है। अगर राजा प्रजा की रक्षा न करें तो प्रजा को विद्रोह करने का अधिकार हैं। मृत्यु के बाद भी ऐसा राजा नरक-गामी होता है, अतः प्रजारक्षण के लिए राजा को कर लगाने का अधिकार है। [27]

(2) लाभ पर कर-सिद्धान्त

मनु ने धर्मशास्त्र में इस सिद्धान्त की स्थापना की है कि किसी भी व्यापार में होने वाले लाभ पर राजा को कर लगाने का अधिकार है। मनु के अनुसार क्रय-विक्रय मार्ग-व्यय भरण-पोषण-व्यय, सुरक्षा-व्यय और उनके निर्वाह-व्यय को सम्यक् देखकर व्यापारियों पर कर लगाने चाहिए।

(3) राष्ट्रीय योजना सिद्धान्त

राजा का प्रमुख कर्तव्य प्रजा को सुखी और समृद्ध बनाना है।[28] इस उद्देश्य की पूर्ति के लिए राष्ट्रीय योजनाओं को क्रियान्वित करना आवश्यक हो जाता है। इन योजनाओं को क्रियान्वित करने के लिए धन की आवश्यकता होती है। राजा यह धन प्रजा से करों के रूप में प्राप्त करता है। लेकिन ये कर तभी उचित माने जायेंगे, जब इनका उपयोग जनकल्याण की योजनाओं को क्रियान्वित करने के लिए किया जायेगा।

(4) व्यथा-मुक्ति कर-सिद्धान्त

मनु करव्यवस्था को अत्यधिक मानवीय बनाने के पक्ष में है। उनके अनुसार कर देते समय प्रजा को कोई कष्ट नहीं होना चाहिए। कर की मात्रा इतनी होनी चाहिए कि प्रजा उसे सहर्ष दे दें। इस सिद्धान्त को स्पष्ट करने के लिए मनु ने बछड़े, जोंक और भौंरे का उदाहरण दिया है। उनके अनुसार बछड़ा गाय का दूध धीरे-धीरे इस प्रकार पीता है कि गाय को कोई कष्ट नहीं होता है।

जोंक भी धीरे-धीरे रक्त पीकर अलग हो जाती है। पशु को इसका अनुभव भी नहीं हो पाता। इसी प्रकार भौंरा पुष्प को बिना कोई हानि पहुँचाए मधुपान कर लेता है -

यथाल्पाल्पमदन्त्याद्यं वार्योकोवत्सषट्पदाः।

तथाल्पाल्पो ग्रहीतव्यो राष्ट्राद् राज्ञाब्दिकः करः।।[29]

राजा को कर लगते समय इन्हीं बातों का ध्यान रखना चाहिए ताकि प्रजा पर करों का अत्यधिक भार न पड़े।

(5) अधिक कर निषेध सिद्धान्त

मनु ने प्रजा पर सामर्थ्य से अधिक करारोपण का विरोध किया है। मनु के अनुसार प्रजा राजा की प्राण है। जिस प्रकार शरीर क्षीण होने से प्राण नष्ट हो जाता है, उसी प्रकार प्रजा पर अधिक कर लगाने से राजा भी अपने बन्धु-बान्धवों के साथ नष्ट हो जाता है-

मोहाद् राज्ञा स्वराष्ट्रं यः कर्षत्यनवेक्षया।

सोऽचिराद् भ्रश्यते राज्याज्जीविताच्च सबान्धवः।।

शरीरकर्षणात्प्राणाः क्षीयन्ते प्राणिनां यथा।

तथा राज्ञामपि प्राणाः क्षीयन्ते राष्ट्रकर्षणात्।।[30]

इसलिए राजा को कभी भी प्रजा पर उसकी सामर्थ्य से अधिक कर नहीं लगाने चाहिए। मनु ने कम कर को भी उचित नहीं माना है। उनके अनुसार कम कर लगाने से राज्य के प्रशासनिक व्यय का वहन करना कठिन हो जायेगा। इससे राजा का नाश हो जायेगा। इसलिए करारोपण में मध्यम मार्ग का अवलम्बन किया जाना चाहिए।

वस्तुतः मनु ने करों की प्राप्ति में प्रजा की परिस्थिति एवं राज्य को होने वाले लाभ को दृष्टिगत रखते हुए न्यायसंगत तरीकों को अपनाए जाने पर बल दिया है तथा इस सम्बन्ध में राजा की स्वेच्छाचारिता पर अंकुश लगाया है। स्वेच्छाचारिता को रोकने एवं कर-वसूली की प्रक्रिया को न्यायसंगत बनाये रखने के लिए मनु ने राजा पर कई सकारात्मक उपर्युक्त अनुशासनों के साथ-साथ निषेधात्मक अनुशासन भी आरोपित किये है और राजा की करग्रहण की शक्ति को अनेक निषेधात्मक नियमों के माध्यम से नियन्त्रित भी किया है, जैस- अत्यधिक धनाभाव होने की स्थिति में श्रोत्रिय (वेदपाठी ब्राह्मण) से कर नहीं लेना चाहिए (यह पूर्व में भी कहा जा चुका है) और भूख के विरुद्ध सुरक्षाप्रदान करने के उद्देश्य से ब्राह्मणों हेतु आर्थिक सहायता उपलब्ध करानी चाहिए।[31]

मनु के अनुसार अन्धे, पंगु और अत्यधिक वृद्ध से कर नहीं लेना चाहिए -

अन्धो जडः पीठसर्पी सप्तत्या स्थविरश्च यः।

श्रोत्रियेषूपकुर्वंश्च न दाप्याः केनचित्करम्।।[32]

राजा को चाहिए कि वह कारीगर, शिल्पकार, शुद्ध एवं मजदूरी से जीविका चलाने वाले से राजा कर के स्थान पर प्रत्येक माह में एक-एक कार्य या एक दिन कार्य कराकर कर की आपूर्ति करें -

कारूकाञ्छिल्पिनश्चैव शूद्रांश्चात्मोपजीविनः।

एकैकं कारयेत्कर्म मासि मासि महीपतिः।।[33]

फिर भी राजा के लिए कहा गया है कि वह अत्यन्त तृष्णा या लोभ से अपनी और दूसरी प्रजाओं की जड़ को न काटे।

नोच्छिन्द्यादात्मनो मूलं परेषां चातितृष्णया।

उच्छिन्दन्ह्यात्मनो मूलमात्मानं तांश्च पीडयेत्।।[34]

कर से प्राप्त आय को प्रजा की रक्षा में खर्च करे, अतएव मनु कहते है-

योऽरक्षन्बलिमादत्ते करं शुल्कं च पार्थिवः।

प्रतिभागं च दण्डं च स सद्यो नरकं व्रजेत्।।

अरक्षितारं राजानं बलिषड्भागहारिणम्।

तमाहुः सर्वलोकस्य समग्रमलहारकम्।।[35]

अर्थात् – प्रजाओं की रक्षा नहीं करता हुआ जो राजा बलि, कर शुल्क तथा प्रतिभाग दण्ड को प्रजाओं से लेता है, वह मरकर तत्काल नरक को जाता है। निर्दोष प्रजा की दुष्ट चौरादि से रक्षा नहीं करता हुआ तथा प्रजा से छठे भाग के रूप में बलि (राजग्राह्य भाग) को लेता हुआ राजा सब लोगों के सब पापों का हरण अर्थात् ग्रहण करने वाला होता है। और ऐसे अनुचित दण्ड आदि के द्वारा धन लेने वाले, रक्षा नहीं करने वाले और कर, बलि आदि का भोग करने वाले राजा की अधोगति जाननी चाहिए।[36] इसके अतिरिक्त भी मनु ने राजा को एक विशेषाधिकार दिया हैं कि संकटकालीन स्थिति में राजा प्रजा की रक्षा के लिए उपज का चौथा भाग तक कर के रूप में वसूल कर सकता है।

चतुर्थमाददानोऽपि क्षत्रियो भागमापदि।

प्रजा रक्षन्परं शक्त्या किल्विषात्प्रतिमुच्यते।।[37]

अर्थात् – आपत्तिकाल में प्रजा के धान्य का चतुर्थांश लेता हुआ और यथाशक्ति प्रजाओं की रक्षा करता हुआ राजा अधिक कर लेने के पाप से छूट जाता है। अर्थात् दूषित नहीं होता है।

वस्तुतः राज्य का प्रमुख कार्य प्रजारञ्जन तथा प्रजारक्षण है। इन्हीं पर राज्य का प्रमुख उद्देश्य (व्यक्ति को त्रिवर्ग की प्राप्ति कराना) निर्भर करता है और इस दृष्टि से मनुप्रणीत राज्य का आदर्श भी लोकल्याणकारी है। ऐसे आदर्श की प्राप्ति के लिए राजकोष की वृद्धि एवं समृद्धि आवश्यक है और कोषसंचय के प्रमुख साधनों में कर, शुल्क, अर्थदण्ड इत्यादि के द्वारा प्राप्त धनराशियाँ है। उपर्युक्त नियमों के आधार पर कर-ग्रहण करने वाले राजा का कोष सदैव भरा रहेगा, अन्यथा नहीं।

इस प्रकार मनु के अनुसार चूँकि राजा करनिर्धारण एवं करसंग्रहण का अधिकारी होता है, इसलिए राजा से यह अपेक्षा की जाती है कि वह अर्थव्यवस्था का संचालन इस तरह से करे कि

प्रजा की आर्थिक उन्नति हो सके तथा प्रजा अपनी सम्पत्ति व समृद्धि के साधनों की सुरक्षा के प्रति आश्वस्त हो सके। यदि राजा ऐसा करने में असफल रहता है तो प्रजा से उसे कर संग्रहण का कोई अधिकार नहीं होगा और इसी क्रम में मनु ने राजा को परामर्श दिया है कि वह प्रजा की आर्थिक स्थिति को ध्यान मे रखकर करों का निर्धारण करें तथा उनकी सुविधा के अनुसार करों की वसूली करें। प्रजा पर करों का अनावश्यक बोझ नहीं डाले तथा आर्थिक शोषण करने वालों के विरुद्ध प्रजा को सुरक्षा प्रदान करे। इस प्रकार मनुस्मृति में राजकोष और कर-व्यवस्था के सन्दर्भ में प्रजा-शोषण की नीति का घोर-विरोध किया गया है और साथ ही राजा की स्वेच्छाचारिता पर पूर्ण अंकुश लगाया गया है और मनु ने राजा को प्रजा के प्रति अपने सुरक्षात्मक व कल्याणकारी दायित्वों की पूर्ति के पश्चात् ही कर- प्राप्त करने का अधिकारी माना है। ऐसा प्रतीत होता है कि मनुस्मृति में कर-संग्रह को राज्य के उद्देश्य के रूप में स्वीकार नहीं किया गया है कि अपितु माना गया है कि कर-व्यवस्था राज्य के मूल उद्देश्य प्रजा की रक्षा एवं उसके लिए चारों पुरुषार्थों की सिद्धि के लिए आवश्यक गतिविधियाँ सम्पन्न करने के लिए एक साधन मात्र है।

अतः संक्षेप में हम कह सकते हैं कि मनु ने मनुस्मृति में आर्थिक विचारों का प्रतिपादन करते हुए एक तरफ जहाँ करारोपण के कुछ निश्चित सिद्धान्तों का प्रतिपादन किया है, वहीं दूसरी तरफ उन्होंने अनुचित व असंगत प्रयोजनों के लिए कर-संग्रह का स्पष्ट रूप से निषेध भी किया है और इसी क्रम में उनके द्वारा प्रजारक्षण व अधिक करनिषेध-सिद्धान्त का प्रतिपादन करते हुए यह भी स्पष्ट किया गया है कि यदि राजा प्रजा की रक्षा करने में सक्षम नहीं है तो उसे कर लेने का अधिकार भी नहीं है, अतः कर लेने का उद्देश्य प्रजा-रक्षण है और राजा को प्रजा से शनै-शनैः थोड़ा-थोडा कर ही लेना चाहिए। हाँ, आपातकालीन स्थिति में राजा प्रजा की रक्षा के लिए उपज का चौथा भाग तक कर के रूप में वसूल कर सकता है-यह उसे विशेषाधिकार प्राप्त है। इस प्रकार मनुस्मृति में प्रतिपादित राजकोष एवं संग्रहण-व्यवस्था और करारोपण के सिद्धान्त लोककल्याण की मूलधारणा के अनुरूप न्यायसंगत और विवेकसम्मत हैं।

सन्दर्भ

1. मनुस्मृति, नवम अध्याय, श्लोक सं. 294
2. प्राचीन भारतीय शासन पद्धति, अल्टेकर, पृ. 198
3. महाभारत, शान्ति पर्व, 130/135
4. अर्थशास्त्र, 5,2.1
5. राघवेन्द्र वाजेपयी, पूर्वोक्त, पृ.122
6. महाभारत, शान्ति पर्व, 69/64-65 एवं शुक्रनीति, 1/61
7. शुक्रनीति, 4 (2)/14-15
8. वहीं. 4 (2)/1
9. मनुस्मृति, 7/80

10 वहीं., 7/81
11. वहीं, 8/307
12. वहीं, 7/130
13. वहीं, 7/253-254
14. वहीं, 8/400
15. वहीं, 8/406
16. वहीं, 8/407
17. वहीं, 8/408
18. वहीं, 8/409
19. वहीं, 7/130
20. वहीं, 7/130
21. वहीं, 7/132
22. वहीं, 7/131
23. वहीं, 7/133
24. वहीं, 7/134
25. वहीं, 7/137
26. वहीं,7/139
27. वहीं, 7/111
28. वहीं, 7/144
29. वहीं, 7/129
30. वहीं, 7/111-12
31. वहीं, 7/133-34
32. वहीं, 8/394
33. वहीं, 7/138
34. वहीं, 7/139
35. वहीं, 8/307-08
36. वहीं, 8/304 एवं 309
37. वहीं, 10/118

Concept of *Kāma* in the *Atharvaveda*

Sachidananda Mohapatra

(कामः वैदिकदेवतात्वेन स्वीकृतोऽस्ति। न केवलमृग्वेदे किन्तु अथर्ववेदेऽपि कामस्य बहुविधं रूपं द्रष्टुं शक्यते। अस्मिन् शोधप्रबन्धे विदुषा लेखकेन कामस्य वैदिकदेवता-स्वरूपं वर्णयित्वा सद्गृहस्थस्य सुखमय-गृह-प्रतिष्ठापने तस्य कीदृशी भूमिका भवतीति सम्यक् प्रतिपादितम्। तेन कामस्य द्विविधा शक्तिः उपस्थापिता - सकारात्मिका शक्तिः तथा नकारात्मिका शक्तिश्च। अथर्ववेदे कामशब्दः बहुष्वर्थेषु प्रयुक्तः।)

0.1. Prologue

"The *Veda* of the Atharvans" which means "the knowledge of the magic spells" is otherwise known as the *Atharvaveda (AV.)*. This Veda is also known by other names like *Atharvāṅgirasa* *Bhṛgvaṅgirasa* and *Brahmaveda* etc. out of which *Atharvāṅgirasa* carries some special importance by meaning it the Veda of Atharvans and Aṅgirasa. The two words Atharvan and Aṅgirasa describe two different kind of magic formulas. Atharvan is sacred auspicious magic. For example, the magic formulas or *mantras* that serve to cure diseases belong to the Atharvans while the curses, rivals in love and charms on wicked magicians etc. belong to the *Aṅgiras*. Thus, the ancient name *Atharvāṅgirasa* denotes therefore both these kinds of *mantras* which form the main theme of the *Atharvaveda*.[1]

The Atharvanic religion becomes more popular due to the fact that it touches the life-style of the people. The religious practices prescribed in the *Ṛgveda* are expensive sacrifices and are not afforded to by ordinary mass. Moreover, Ṛgvedic practices cannot solve immediate and localized problems of common folk like curing from various diseases, winning over enemies or mitigating family discords or differences between husband and wife etc. On the other hand, the Atharvanic priests tried to solve these types of problem by popularizing domestic rites and found out techniques of fighting out diseases by use of magic and medicines.[2]

The *Atharavaveda* deals with different aspects like the medicines, black-magic, kingly rites (*Rājakarmāṇi*), *Prāṇatattva*, Tantra, Concept of Nation,

the erotic elements and many others. Out of the above aspects there emerges a concept of *Kāma* which is dealt by the Atharvanic seers with due importance. This *Kāma* or 'Desire' used to play an important role in leading a happy and prosperous conjugal life of the people who successfully dealt the different kinds of diseases and evil forces which obstructed their longivity. Hence, here in this paper an humble attempt is made to focus some light on this unique concept of *Kāma* on the basis of the available *mantras* or magical charms delineated in the *Atharvaveda*.

0.2. *Kāma or* 'Desire' as a Vedic God

The descriptions of *Kāma* or love comprise a major part of the *Atharvaveda*. The essence and importance of *Kāma* in the life of the human beings is given due attention by the Atharvanic seers. *Kāma* or desire in general and sexual desire or lust in particular has been deified by the seers of the *Atharvaveda* realising its endless power and spirit of creating this universe. Hence, *Kāma* has been considered as a creator, on the same level as *Eka, Sat, Brahman Viśvakarman* and *Svayambhu* etc.[3] The desire or passionate longing (*Kāma*) is the first seed of mind.[4] From *Kāma* the heaven was produced.[5] The same primodial power *Kāma* mounts the mind of men and women and causes procreation through their union.[6]

It is interesting to note here that *Kāma* is identified with the god Agni which is quite appropriate since he produces fire or heat in the hearts of the lovers.[7] The persons in love appear most attractive to each other. So the Atharvanic poets consider that *Kāma* has auspicious and graceful forms, when he becomes real and enters men and women.[8] Love between men and women leads to perpetuation of the race and the poet fancies that the same force of Love is behind the creation of the universe too. Thus, Love is deified and given offerings of ghee and fuel etc. The same type of concept is found in the Greek god Eros, the god of Love who is connected with the creation of the universe.[9] The Atharvanic poet thus realizes that love (*Kāma*) is the product of mind and this feeling entering in human minds makes men and women of pleasing and graceful forms, which are the real and corporeal forms of *Kāma*.

0.3. Role of Kāma For a Happy Home

According to the Atharvanic seers love between men and women is not only natural but it is also quite necessary for the propagation of race and for the real household happiness. This ideology later developed as an independent branch of knowledge of *Kāmasūtra* where the *Kāmasātra* of Vātsyāyana played an important role in presenting the 64 kinds of arts and crafts of the Erotic Science.[10] Like the *Ṛgveda*, the *Atharvaveda* also stands for the fullest enjoyment of life for hundred years. Different types of diseases used to obstruct

the longivity for which Atharvanic seers developed some medicines and magical formulas to counter those diseases. They used to borrow some medicine even from the Non-Aryans and thus they are reformers among the Vedic priestly families. They realized the necessity of a happy home and love between men and women for the full enjoyment of life. In this connection, the 14th *Kāṇḍa* of the *Atharvaveda* gives us an idea of their concept of happy home and mutual love between husband and wife.[11]

The topic becomes more interesting where *Kāma* has been personified as the sexual desire by the Atharvanic seers. Various benevolent and malignant effects of *Kāma* in the form of sexual desire are seen on the living beings which is described in the 25th *Kāmasya* hymn of the 3rd *Kāṇḍa* of the *Atharvaveda*. Here, in this *Sūkta* it is said that *Kāma* is figured as a deity, as a terrible arrow fixed to a bow in his hand ready for discharging it.[12] The well-straightened arrow of *Kāma* or Love when pierced against the loved person dries the spleen consuming him or her thoroughly.[13] The woman gets pierced by the arrow of love, her mouth becomes dry. She comes to her beloved creepingly becoming gentle, submissive and speaking pleasant words to him.[14] In fact, the passionate call of male partner for the female counterpart for sexual coition is an instinctively irrestible feeling of all sentient beings in general and human beings in particular. Even the trees, insects and other lower beings have been described in the Indian literary traditions as grossly feeling the urge for consumption of the sex.[15] The male partner fashions to pray the god Mitrāvaruṇa to make the woman so much helpless that she would forget all the does and don't s of social life and fall prey to his heart's desire.[16] This characteristics of *Kāma* found in the *Atharvaveda* may be compared with those of Eros, the Greek god of love who is identified as the creator of the universe. The derivation of the word Manmatha used as the synonym of *Kāma* in the later post-vedic literature is found in the *Atharvaveda* where it is said that as the wind tears the blade of grass so does *Kāma* tear or churn the mind of a woman and hence he is designated as Manmatha (*manaḥ mathnāti*).[17]

The Atharvanic poet is very expert in applying simile and metaphor in the Vedic verses with regard to the union of male and female which can be seen in the following references. In one of the magical charms of the *Atharvaveda*, it is said that as the creeper (*libuj*ā) has completely embraced the tree, let the female embrace the male a like by not going away from him.[18] Subsequently, in the following verses of the same hymn (AV. 6.8), the lover wishes her beloved not to go elsewhere from him as an eagle flying forth beats down his wings

upon the earth.[19] and as the sun goes at once about heaven and earth here, so does go about her mind.[20]

Thus, the *Atharvaveda*, prescribes charms for producing love among men and women for each other (*kāmotpatti*) for marriage (*vivāha*), for successful conception (*garbhādhāna*) and for the birth of a male child (*puṁsavana*). Besides, this Veda also deals with charms to stop miscarriage (*Garbhādhāna Sūkta* 6.17). These are vitally connected with the life of every woman, the proper treatment of which are necessary for a full period of happy conjugal life. This is also not possible unless the men and women are not sound in health and free from diseases. Thus, the religious ideology of the Atharvans is primarily centre round the desire to live long for a full period of hundred years.[21] This life would be absolutely barren without the mutual love between men and women, Aided to their mutual love, they step in the married life and going through its different stages, they aspire to be parents of heroes. The charms of the *Atharvaveda* help the people to secure the joy of the world for which it prescribes the medicinal charms.

0.4 Role of *Kāma* as a Negetive Force

In the above discussions, the positive force of *Kāma* is seen in providing various objects like ample riches, good fortune, prolong longivity and heroic sons etc. as desired by the Atharvanic people to lead a happy and prosperous life of hundred years without any ailments and diseases. Besides these, some negative force of *Kāma* is also stated in the Atharvanic verses which were applied as the magical charms to achieve certain goal of a person.

Sometimes, people don't remain in good relations with others and as such they create rivals in connection with different issues. Hence, to take revenge on the rivals, various charms were applied by the Atharvanic priests to make someone impotent or eunuch, to ruin the womanhood of a rival and to make the cowife childless etc. Few examples may be cited here for reference.

The frustration in love affairs, jealousy and personal ambitions of men and women display various shades of human nature and the *Atharvaveda* supplies material for the attainment of both good and bad aspirations for men and women. In one of the charms (6.138)[22], it is intended to make a man impotent. In this case, one can only imagine the cruel nature of a woman who intends to do such an act ! The purpose of this act seems to be to make a man absolutely sapless and submit for her for ever.

Likewise, a woman, realizing that another woman is coming in the way of the fulfillment of her love with a particular person desires that the rival should be ruined. She wishes that her rival should no more attract any man, much less

her lover. She employs a charm to drive the rival off her womanhood (AV. 7.114).[23] In the same way, a woman who desires that her rival should not have any male child employs another hymn (AV. 7.34)[24] as a charm. The hymn is an appeal to Agni to drive off the rivals, born or unborn. The practitioner of this rite desires that the rival or *sapatnī* should not have any male child so that her own son would become the heir to her husband's property. The *sapatnīnāśana-sūkta* (AV. 7.35)[25] in this context may be the best example for reference.

Thus, *Kāma* or desire has also served as a negative force applied by the Atharvanic seers as and when necessary to achieve their specific goals.

Conclusion

From the above descriptions, it is understood that *Kāma* occupies a vital position in the domestic happiness of men and women. The Atharvanic teachers in their own way prescribed various means for making their life comfortable. The magical charms related to *Kāma* are seen to be used for both good and bad purposes. The hymns pertaining to *Kāma* and magical rites of the *Atharvaveda* seem to form a nucleus for later systematic treatment of *Kāma* preserved in the *Kāmasūtra* of *Vātsyāyana*. *Kāmasūtra* 1.2.46 treats *Kāma* as important to the health of body as food.[26] The Atharvanic ideology in this regard is exactly similar to this since it considers *Kāma* or the fulfillment of sexual desires as quite essential for domestic comforts and concords.

Thus, the concept of *Kāma* in the *Atharvaveda* reveals the fact that *Kāma* of 'Desire' is not confined to any particular meaning, rather being deified it has served a number of purposes of the Atharvanic people to make their life comfortable.

Notes & References

1. Winternitz M : *A History of Indian Literature*, Vol-I, Pb. by Motilal Banarasidass, Delhi - 7, Re-print - 1996, p. 109-110
2. *New Dimentions in the Atharvaveda*, ed. by Prafulla K. Mishra, Pb. by Pratibha Prakashan, Delhi - 7, p. 58
3. Shende N.J: *The Religion and Philosophy of the Atharvaveda*, Pb. by Bhandarkar Oriental Research Institute (BORI), Poona, 1952, p. 48.
4. कामस्तदग्रे समवर्तत मनसो रेतः प्रथमं यदासीत्।

   स काम कामेत बृहता सयोनी रायस्पोषं यजमानाय धेहि। (AV.19.52.1)
5. दूराच्चकमानाय प्रतिपाणायाक्षये।

अस्मा अश्रृण्वन्नाशाः कामेनाजनयान्त्स्वः। (AV.19.52.3)

6. कामेन मा काम आगन् हृदयद्धृदयं परि।
यदमीषामदो मनस्तदैतूप मामिह।।(AV. 19.52.4)

7. कामो यज्ञे प्रथमो नैनं देवा आपुः पितरो न मर्त्याः।
ततस्त्वमसि ज्यायान् विश्वहा महांस्तस्मै ते काम नम इत् कृणोमि।। (AV. 9.2.19)

8. यास्ते शिवास्तन्वऽ3 काम भद्रा याभिः सत्यं भवति यत् वृणीषे।
ताभिष्टवमस्माँ अभिसंविशस्वन्यत्र पापीरप वेशया धियः।। (AV.9.2.25)

9. Bloomfield: Sacred Book of the East 42, p. 591, quoted by Shende N.J. op. cit., p. 48-49

10. Shende N.J: op. cit, p. 74

11. अमोऽहमस्मि सा त्वं सामाहमस्म्यृक त्वं द्यौरहं पृथिवी त्वम् ।
ताविव सँ भवाव प्रजामा जनयावहै। (AV. 14.2.71)

Cf. येनाग्निरस्या भूम्या हस्तं जग्राह दक्षिणम् ।
तेन गृह्णामि ते हस्तं मा व्यथिष्ठा मया सह प्रजया च धनेन च।। (AV. 14.1.48) Also Cf. AV. 14.2.49-55

12. उत्तुदस्त्वोत् तुदतु मा धृथाः शयने स्वे।
इषुः कामस्य या भीमा तया विध्यामि त्वा हृदि।। (AV. 3.51.1)

13. या प्लीहानं शोषयति कामेस्येषु सुसंनता।
प्राचीनपक्षा व्योऽषा तया विध्यामि तवा हृदि।।(AV. 3.25.3)

14. शुचा विद्धा व्योऽषिया शुष्कास्याभि सर्प मा
मृदुनिर्मन्यु केवली प्रियवादीन्युव्रता।। (AV.3.25.4)

15. तं देशमारोपितपुष्पचापे रतिद्वितीये मदने प्रपन्ने।
काष्ठागतस्नेह-रसानुविद्धं द्वन्दानि भावं क्रियया विवव्रुन्। (कुमारसंभवम्,3.35)

16. व्यऽस्यै मित्रावरुणौ हृदयाश्चितान्यस्यतम् ।
अथैनामक्रतुं कृत्वा ममैव कृणुतं वशे।।(AV. 3.25.6)

17. यथेदं भूम्या अधि तृणं वातो मथायति।
एवा मथ्नामि ते मनो यथा मां कामिन्यसो यथा मन्नापगा असः।।(AV.2.30.1)

18. यथा वृक्षं लिबुजा समन्तं परिष्वजते।
एवा परिष्वजस्व यथा मां कामिन्यसो यथा मन्नापगा असः।। (AV. 6.8.1)

19. यथा सुपर्णः प्रपतन् पक्षौ निहन्ति भूम्याम् ।

एवा नि हन्मि ते मनो यथा मां कामिन्यसो यथा मन्नापगा असः।। (AV.6.8.2)

20. यथेमा द्यावापृथिवी सद्य पर्येति सूर्यः।
एवा पर्येमि ते मनो यथा मां कामिन्यसो यथा मन्नापगा असः।(AV. 6.8.3)

21. शतं जीव शरदो वर्धमानः शतं हेमन्तान् छातमु वसन्तान् ।
शतं त इन्द्रो अग्निं सविता बृहस्पतिः शतायुषा हविषा हर्षमेनम् ।। (AV. 3.11.4)

22. त्वं वीरुधां श्रेष्ठतमाभिश्रुतास्योषधे।
इमं ते अद्य पुरुषं क्लीवमोपशिनं कृधि।।(AV. 6.138.1)

23. आ ते ददे वक्षणाभ्य आ तेऽहं हृदयाय ददे।
आ ते मुखस्य संकाशात् सर्वं ते वर्च आ ददे।।(AV. 7.111.1)

24. अग्ने जातान् प्र णुदा मे सपत्नान् प्रत्यजातान् जातवेदो नुदस्व।
अधस्पदं कृणुष्व ये पृतन्यवोऽनागसस्ते वयमदितये स्याम।।(AV. 7.34.1)

25. प्रान्यान्त्सपत्नान्त्सहसा सहस्व प्रत्यजातान् जातवेदो नुदस्व।
इदं राष्ट्रं पिपृहि सौभगाय विश्व एनमनु मदन्तु देवाः।।(AV. 7.35.1)

26. Shende N.J. op. cit. p. 73-74.

□□□

आधुनिक संस्कृत-उपन्यासों में राजनैतिक परिदृश्य

त्रिपुरारी मिश्र

(The paper deals with the political scenareo as it is reflected in the modern Sanskrit Novels. The examples are cited mainly from the contemporary Sanskrit Novels like मंगलायतनम् of बिहारीलाल शर्मा, प्रतिज्ञापूर्तिः of श्रीनाथ हसूरकर and रयीशः, सीमा etc. of रामकरण शर्मा. He has cited many examples from these Novels in support of his views.)

स्वातन्त्र्योत्तर-कालीन भारत के सामाजिक परिवर्तन में राजनैतिक परिवेश का महत्त्वपूर्ण योगदान रहा है। स्वतन्त्रता-प्राप्ति से लेकर अब तक राजनैतिक परिवेश को आधार बनाकर इस क्षेत्र में हुए परिवर्तनों को संस्कृत-उपन्यासकारों ने अपने-अपने उपन्यासों में प्रस्तुत करने का प्रयास किया है।

'मंगलायतनम्' उपन्यास में युग प्रतिनिधि लेखक ने मनुष्य के मूल अधिकारों का हनन करने वाली आज की छल-कपटपूर्ण राजनीति, जनसमाज की कुत्सित व्यवस्था एवं भारतीय युवकों के जीवन-दर्शन को यथार्थ रूप में व्यक्त किया है- *'केचिद् अधिकारवञ्चिताः, सामाजिकानादरभावेन परिपीडिताश्च भूत्वा हालाहल-पानेन नाशयन्ति स्वकीयान्। अमूल्यं कतिचिदात्मानं जलेषु निमज्ज्य चिरकालाय स्वपन्ति। केचिद्यानचक्राणामधस्तात् चूर्णयन्ति देहपञ्जरम्। केचित् पर्वतेभ्यः केचिद् वृक्षेभ्यश्च पातयित्वात्मानं स्वजीवनं परित्यजन्ति। वसुन्धरायानश्चरणयोः प्राणप्रसूनैः पूजामिवैते कुर्वन्ति। बह्व्यो महिलाः शिशुन् क्रोडे कुपेषु, नदीषु, सरोवरेषु च सम्पतन्ति। नश्यति मानवकल्पतरू करम्बितं नन्दनवनाभिधम्। जातं च कुटिलकण्टकाकीर्णजनजीवनम्। दग्धहृदये दारूणज्वाला निर्दहति, नेत्रयोश्च वारिधारा प्रवहत्यजस्रम्। इदमेव भारतीयानां युवकानां जीवनदर्शनम्। शोषण-पीडनस्य विभीषिकाऽपीयमेव। इयमेवास्ति व्यवस्था जनसमाजस्य।'*[1]

उपन्यासकार के द्वारा युवकों के अधःपतन के विषय में बताया गया है। आज राजनैतिक व्यवस्था के चलते युवावर्ग अपने अधिकारों से वञ्चित अपने जीवन को नष्ट कर रहे हैं। युवा पीढ़ी जिस प्रकार अधोगति की ओर उन्मुख हो रही है वह आज के परिवर्तित राजनीति का ही परिणाम है। 'प्रतिज्ञापूर्तिः' उपन्यास में राजनीति को स्वार्थसिद्धि तथा भ्रष्टाचार से व्याप्त बताया गया है-

(राजनीतौ नास्ति धर्मस्य विचारः। केवलं स्वोद्दिष्टपूर्तये यानिऱ्यानि खलु साधनानि नितान्तमपेक्षितानि तेषां सर्वेषां संग्रहं विधाय स्वोद्दिष्टं, साधयेद् धीमान्-इति राजनीतेः प्रथमः सिद्धान्तः। राजनीतौ हि कदाचित् सोदरोऽपि विप्रतीपकारी हन्तव्यो भवति।)[2]

आधुनिक राजनीति सिद्धान्त विहीन राजनीति है जिनमें मात्र स्वार्थसिद्धि के लिए नवीन सिद्धान्तों की स्थापना कर ली जाती है।

'रयीशः' उपन्यास में राजनेताओं की आधुनिक परिभाषा इस प्रकार मिलती है- *'पदेन नेतृपदं दूषयति भवान्। नाहं नेता भेत्ताऽखण्डताया अस्मि सहजताया-राष्ट्रीयतायाः। एवमेव भूयांसः सन्त्यद्य सम्बोध्यताम्। नेतारः आसन्, सन्ति, भविष्यन्ति च केचिदन्ये। वयं तु भारताकाशधूमकेतवो, नेतृसहस्रनाम् निश्चरय, प्रचारं-प्रसारं च तत् प्रतिग्रामं सम्मोह्य च जनतां तन्महिम्ना लुण्ठामः सर्वान् लुण्ठामश्च सार्वजनीनताः सर्वेषामत्रत्यानां भवताम्।'*[3]

आधुनिक युग में राजनीति का स्वरूप ही परिवर्तित हो चुका है। नवीन राजनैतिक विषयों के पदार्पण से परम्परागत राजनैतिक स्वरूप विस्मृत कर दिये गये हैं। इसी भाव को 'रयीशः' उपन्यास में व्यक्त किया गया है-

'अभिनन्दति स नेतृन् सात्विकभावान्। न स विरूणादि किमपि दर्शनं, प्राचीनस्य वाऽधुनिकस्य वा राजनीति विज्ञानस्य। किन्तु व्यक्ति समाजयोः परम्पराश्रितयोः सत्योरपि प्राधान्यं व्यक्तरेवेति न किमपि दर्शनं राजनीतिं फलेग्राहि भविता व्यक्तिमन्तरेणेति विश्वासोऽस्ति द्रढीयाँस्तदीयः।'[4]

'रयीशः' उपन्यास में राजनीति को भ्रष्टाचार से युक्त बताया गया है। वर्तमान में राजनैतिक व्यवस्था अति दयनीय है। जनता का कोई अधिकार नहीं है। सभी नेता अपने-अपने स्वार्थों की पूर्ति ...ए अपने कार्यों में लगे रहते हैं। जनता का शासन कहा जाने वाला जनतन्त्र वास्तव में जनता ...ासन कहाँ है ?

'जनतया, जनतार्य, जनतायाः शासनं प्रजातन्त्रमिति कथ्यते। क्षणं विस्मरेम वयं सर्वमन्यत् विचारयन्, अप्यस्ति वस्तुतः कोप्यधिकारोऽत्र जनतायाः कः पृच्छति जनतां भवज्जनपदे भवद्विश्वास-भाजनमिति। युयुत्सवः केचन विभाजनपटवः विजयैस्तत्र जनपदजाति- वर्गजनसंख्यागणनाकुशलैश्रीयन्ते निर्वाचनाय। विजृम्भन्ते ततः परं वाक्-कनक लगुडलोण्ठशास्त्र वृष्टयः। रिक्तिक्रियन्त उद्यानानि .... जानाति जनता सवर्म्। अस्वस्था स सर्वं स्वीकरोति तुष्णीम्।'[5]

'अत्यहं प्रभाविष्यामि स्थितिनां प्रतिकर्तुम्? अप्यायास्यति तादृशी स्थितिः कदापि यदा जनता स्वयं स्वतः कमपि निराडम्बरं लोकहितेरतं शुद्धान्तःकरणसत्कर्मसु कुशलमर्थशुचिं प्रतिनिधिं निर्वाचयिष्यति? अप्यायास्यति युगमीदृशं यदा कश्चित् प्रभविष्णु तेजस्वी वित्ततः क्षीणोऽपि सद्वृत्तवित्तः सुहृत् सर्वेषां निर्वाचयिष्यते सर्वात्मना सप्रसादं सर्वैः।'[6]

आधुनिक नेताओं की सद्वृत्तियों का जो धन है वह क्षीण हो गया है। आज धन से युक्त नेता चुने जाते हैं जो अपनी स्वार्थपूर्ति में लगे रहते हैं। 'सीमा' उपन्यास में विद्वानों को सम्मान देने

की बात कही गयी है। चाणक्यनीति के अनुसार विद्वानों को सम्मान देना चाहिए, क्योंकि उनका सम्मान राष्ट्र का सम्मान है-

'विदुत्तमः ससहाय परिरक्षितुं विद्ययाः विद्यावताचाभ्युदयं सम्मानञ्च समस्तेऽपि सम्मानो हि विदुषां राष्ट्र संवर्धायको मन्त्रः परमः।'[7]

सीमा उपन्यास में दूषित राजनीति से पीड़ित एवं शोषित समाज के विषय में उपन्यासकार ने बताने का प्रयत्न किया है। राष्ट्र की समृद्धि को दिखाते हुए राष्ट्र भावना के प्रति त्याग, बलिदान, समर्पण आदि को दर्शाते हुए राष्ट्रधर्म के स्वरूप को बताने का प्रयास किया है-

'न विनिहन्तुं राष्ट्रधर्मो धर्मान् वैयक्तिकान् नापि कथमपि भवन्तु नाम जनताः पञ्चानामपि राज्यमहिंसाव्रताः किन्तु सन्त्येव जगति वाहिका भूयांसों हिंसैकलक्ष्यलक्षणा हिंसैकसाध्यसाधनाः साम्राज्य विस्ताराभिनिवेशाः।'[8]

आज राष्ट्र की प्रगति में वृद्धि हुई है, समता का भाव उजागर होने लगा है। सभी नागरिक सुसंस्कृत राष्ट्र के पोषण में सहयोग देने वाले कला व संस्कृत से युक्त है। विज्ञान की पूर्ण उन्नति राष्ट्र के परिवर्तन में अपना पूर्ण सहयोग प्रदान करती है।

सीमा उपन्यास में उपन्यासकार द्वारा समृद्ध राष्ट्र की स्थापना कर आधुनिक परिवर्तन की ओर अपना मत प्रस्तुत किया गया है-

'सर्वेऽपि नागरिकाः सर्वाश्च नागरिक्यः समं वर्धमानाः समं च भावं भजमानाः सुसंस्कृतं सर्वाण्यानि राष्ट्रस्य पोषयामासु युगपदेव सर्वा विद्या सर्वाणि विज्ञानानि सर्वाःकलाः सर्वेश्च समुद्यानां वैदिक लौकिकाश्च कथमपि कुत्रापि च न प्रदूषयन् किमपि सूक्ष्ममसूक्ष्मयं वा।'[9]

निष्कर्षतः आधुनिक राजनीति पुरातन राष्ट्रधर्म को भूल गयी है। राजनेता अपने हित में प्रयत्नशील रहते हुए नये-नये सिद्धान्तों को गढ़ लेते हैं। इन सबके बावजूद भी संस्कृत उपन्यासों में दूषित राजनीति के साथ-साथ राष्ट्र की उन्नति में सहायक राजनीति के दूसरे पक्ष को सम्मिलित किया गया है जिसके अन्तर्गत देश की समृद्ध वैज्ञानिक प्रगति, सांस्कृतिक उन्नति आदि का उल्लेख मिलता है। क्योंकि बिना राजनैतिक संरक्षण के देश में किसी भी प्रकार की उन्नति सम्भव नहीं है। यही कारण है कि सिद्धान्तविहीन राजनीति के होते हुए भी संस्कृत-उपन्यासकारों ने राष्ट्रधर्म अपनाया है।

सन्दर्भ

1. मंगलायतनम् (उपन्यास), पृ. 66,डा. बिहारीलाल भार्मा, वीर सेवा मंदिर ट्रस्ट प्रकाशन, वाराणसी,1975
2. प्रतिज्ञापूर्तिः, (उपन्यास), पृ. 42, श्री नाथ हसूरकर, उत्तर प्रदेश संस्कृत संस्थान, लखनऊ,1983
3. रयीशः,(उपन्यास), पृ. 50, डा. रामकरण शर्मा, प्रतिभा प्रकाशन दिल्ली,1997
4. तत्रैव, पृ. 74

5. तत्रैव, पृ. 78
6. तत्रैव
7. सीमा, (उपन्यास), पृ. 104, डा. रामकरण शर्मा, नाग पब्लिशर्स, दिल्ली,1987
8. तत्रैव, पृ. 124
9. तत्रैव

□□□

शून्य एवं दशमिक पद्धति

ओम प्रकाश लाल श्रीवास्तव

(The paper analyses the tradition of zero and decimal system in Indian tradition. The etymology of शून्य and its merits are discussed in this paper. Though *śunya* is also a number just like other numerical figurs such as 1,2, 3, 4 etc. still it has no value if used independently. In शब्दाङ्कपद्धति of writing, for Numbers the words like पूर्ण and ख etc. are used. The nature and form of शून्य as reflected in literature are also highlighted. The use of शून्य in manuscripts in general and the Baxali manuscripts in particular is also another point of discussion through the present paper.)

'शून्य' शब्द की व्युपत्ति 'श्वि' धातु में 'क्त'-प्रत्यय लगने से होती है। 'शून्य' भी 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8 और 9 की भाँति एक अंक है और क्रम की दृष्टि से इसका स्थान सर्वप्रथम है। संख्या के रूप में इसका प्रयोग स्वतन्त्र रूप में नहीं हो सकता, क्योंकि अन्य अंकों की भाँति इसका मान निर्धारित नहीं है। शून्य का मान किसी अंक के साथ प्रय्रुक्त होने पर ही निर्धारित होता है। अंक-लेखन की शब्दांक-पद्धति के अन्तर्गत 'शून्य' के लिए 'पूर्ण' एवं 'ख' का प्रयोग किया जाता है[1]। 'ख' का अर्थ आकाश होता है और आकाश को शून्य कहा गया है।

बारहवीं शताब्दी ई. के गणितज्ञ आचार्य भास्कर[2] (द्वितीय) ने 'शून्य' के गुण-धर्म की चर्चा करते हुए कहा है कि शून्य को किसी राशि में जोड़ने अथवा किसी राशि में से घटाने पर धन या ऋण का हेर-फेर नहीं होता; शून्य में से किसी राशि को घटा दें तो वह राशि धन हो तो ऋण और ऋण हो तो धन हो जाती है।[3] इस प्रकार शून्य के साथ जोड़ने की प्रक्रिया में किसी अंक या राशि के मान में कोई अन्तर नहीं पड़ता, किन्तु घटाने के संदर्भ (शून्य में से) में राशियों का मान बदल जाता है, जो शून्य के विशेष महत्त्व का परिचायक है।

भास्कराचार्य ने पुनः गुणन एवं भाग के सन्दर्भ में लिखा है कि शून्य को किसी राशि में गुणा दें तो गुणनफल शून्य होगा तथा शून्य में किसी राशि का भाग देने से फल शून्य ही मिलता है, किन्तु शून्य का किसी राशि में भाग देने पर वह राशि 'खहर' अर्थात् अनन्त हो जाती है।[4] इस प्रकार शून्य के साथ गुणित होने पर किसी भी राशि का मान घट कर शून्य हो जाता है। अतः यदि

किन्हीं दो अथवा अधिक राशियों का गुणनफल शून्य हो तो उनमें एक राशि अवश्य ही शून्य होगी। इससे इस बात की भी जानकारी प्राप्त होती है कि शून्य और शून्य का गुणनफल शून्य ही होगा।

शून्य हमेशा धनात्मक स्थिति में होता है। यद्यपि स्वतन्त्र रूप से उसका कोई मान नहीं होता, फिर भी गणितीय क्षेत्र में यह एक विभाजक रेखा (चिह्न) की भाँति कार्य करता है। अतः शून्य के ऊपर की संख्यायें धनात्मक तथा नीचे की संख्यायें ऋणात्मक होती हैं। शून्य के सन्दर्भ में महत्त्वपूर्ण तथ्य यह भी है कि अन्य समूहों की भाँति शून्य का भी अपना एक समूह होता है जिसे 'रिक्त समूह' (cGÛepeue wcepe) कहते हैं। इस समूह की सबसे बड़ी विशेषता यह है कि यह केवल एक ही संख्या को व्यक्त करता है, जिसमें कोई सदस्य नहीं होता, जब कि अन्य संख्या-समूह अनन्त तक की भी संख्याओं को सूचित कर सकते हैं।

उल्लेखनीय है कि शब्दांक पद्वति में शून्य के लिए 'पूर्ण' तथा 'ख' का प्रयोग तो किया गया है, किन्तु उसके चिह्न के बारे में सम्बन्धित ग्रन्थों में कोई चर्चा प्राप्त नहीं होती। परन्तु, प्रयोगकर्ता उसके चिह्न से भली-भाँति परिचित थे, क्योंकि किसी भी संख्या को केवल शब्दों में ही लिखकर जोड़, घटाना, गुणा और भाग संभव नहीं है। भास्कराचार्य ने 'बीजगणित' में शून्य के लिए 'ख' का प्रयोग करते हुए मात्र उसके गुण-धर्म की ही चर्चा की है, उसके चिह्न के बारे में कुछ भी नहीं लिखा। संयोगवश ही कुछ ऐसे प्रसंग प्राप्त हो जाते हैं, जिनमें किसी वस्तु की उपमा अंकों के आकारों (चिह्नों) से दी गयी है। इस सन्दर्भ में उल्लेखनीय है कि सुबन्धु ने 'वासवदत्ता[5]' में शून्य को 'बिन्दु' तथा हर्ष ने 'नैषधीयचरित[6]' में दमयन्ती के कान में खचित रेखाओं को अंक '9' की भाँति बताया है। 'वासवदत्ता', की भाँति 'नैषधीयचरित[7]' में भी शून्य को बिन्दु के रूप में ही व्यक्त किया गया है। इन साहित्यिक उल्लेखों की पुष्टि पुरातात्त्विक साक्ष्यों से भी होती है। साहित्यिक साक्ष्य तत्कालीन स्वरूप पर ही प्रकाश डाल पाते हैं, किन्तु पुरातात्त्विक साक्ष्य अंकों के प्रारम्भिक स्वरूप एवं उनके क्रमिक विकास की भी सूचना प्रदान करते हैं।[8]

जहाँ तक शून्य के चिह्न की बात है, यह सर्वप्रथम तीसरी-चौथी शताब्दी ई. की बक्षाली पाण्डुलिपि[9] में प्राप्त होता है, जहाँ पर इसे एक बिन्दु के रूप में अंकित किया गया है। यद्यपि इसके पूर्व इस चिह्न का प्रयोग दूसरी शताब्दी ई. के शक-क्षत्रपों के सिक्कों[10] अभिलेखों[11] तथा नन्दसा यूप अभिलेख[12] (कृत संवत् 282) में भी किया गया है, किन्तु जैसा प्रसंगों से स्पष्ट है, वह अंक 2 को सूचित करता है न कि शून्य को। अभिलेखों में शून्य के लिए बिन्दु का सर्वप्रथम प्रयोग आठवीं शताब्दी ई. के जयवर्धन द्वितीय के रघोली ताम्रपत्रलेख[13] में प्राप्त होता है, जहाँ पर संख्या 30 को व्यक्त करने के लिए स्थान-मान-सिद्धान्त के अनुसार दशमिक पद्वति के रूप में 3 के बाद शून्य (0) का प्रयोग किया गया है। पुनः इसी शताब्दी के कमान प्रस्तर लेख[14] में भी शून्य को बिन्दु के रूप में ही अंकित किया गया है। अतः अनुमान है कि तीसरी-चौथी शताब्दी ई. से आठवी शताब्दी ई. के बीच शून्य को 'बिन्दु' के रूप में ही निरूपित किया जाता रहा होगा। तभी तो इस अवधि के बीच पाँचवी-छठीं शताब्दी ई. में सुबन्धु ने 'वासवदत्ता' में शून्य का उल्लेख

एक बिन्दु के रूप में किया है। दशवीं शताब्दी ई. के आहर प्रस्तर अभिलेख[15] (904-5ई.) और महीपाल के असनी अभिलेख[16] (917 ई.) में इसे एक लघुवृत्त के रूप में उत्कीर्ण किया गया है। इसके बाद पुनः यशोवर्मा के खजुराहो अभिलेख[17] (953-54 ई.) एवं सिंहराज कालीन थनवाला अभिलेख[18] (956 ई.) में शून्य को एक बिन्दु के रूप में अंकित किया गया है, जो अगली शताब्दियों में दुर्लभराज कालीन जोधपुर ताम्रपत्रलेख[19] (1013 ई.), मदनपाल कालीन नोंगढ़ अभिलेख[20] (1144 ई.) और चेदि संवत् 933 के रत्नदेव तृतीय के खरोंद प्रस्तर अभिलेख[21] (1181-82 ई.) में भी प्राप्त होता है। अतः कहा जा सकता है कि लेखक अपनी इच्छानुसार शून्य के चिह्न का प्रयोग करते थे, क्योंकि दशवीं शताब्दी ई. से इसके लिए बिन्दु एवं लघुवृत्त दोनों का प्रयोग प्राप्त होता है। इस प्रकार स्पष्ट है कि शब्दांक पद्धति में शून्य के लिए प्रयुक्त 'पूर्ण' शब्द उसके चिह्नों (बिन्दु एवं लघुवृत्त) पर प्रकाश डालता है। बिन्दु एवं वृत्त अन्तहीन होने के कारण अपने में पूर्ण हैं। अतः स्वयं में पूर्ण 'शून्य' भी उपनिषदों में वर्णित पूर्ण की विशेषताओं से युक्त है-

पूर्णमदः पूर्णमिदं पूर्णात् पूर्णमुदच्यते।
पूर्णस्य पूर्णमादाय पूर्णमेवावशिष्यते।।

उल्लेखनीय है कि बक्षाली पाण्डुलिपि के लगभग चार शताब्दियों बाद अभिलेखों में शून्य के चिह्न (0) का प्रयोग प्राप्त होता है। आठवीं शताब्दी ई. से पूर्व 10, 20, 30, 40, 50, 60, 70, 80, 90, 100, 200, 300 तथा 400 आदि संख्याओं हेतु 1 एवं अन्य अंकों के साथ शून्य (0) का प्रयोग न करके प्रत्येक के लिए अलग-अलग निर्धारित चिह्नों का प्रयोग किया जाता था। आठवीं शताब्दी ई. में 30 के लिए 3 और शून्य (0) के प्रयोग के बाद भी दशवीं शताब्दी ई. तक कहीं-कहीं प्राचीन परम्परा का ही दर्शन होता है, जब कि आठवीं शताब्दी ई. तक अधिकांश अभिलेखों में शून्य (0) एवं 1 से 9 तक के अकों का नागरी रूप प्रयुक्त होने लगा था। इस प्रकार स्पष्ट है कि पाण्डुलिपियों की तुलना में अभिलेखों में अंक-चिह्नों का विकास अधिक देर में हुआ और नवीन प्रणाली के विकसित हो जाने पर भी उनमें प्राचीन परम्परा का पालन होता रहा।

बक्षाली पाण्डुलिपि के सन्दर्भ में यह भी उल्लेखनीय है कि उसमें शून्य (0) के साथ 1 एवं 9 तक के अंक-चिह्नों का प्रयोग किया गया है। इससे पता चलता है कि तीसरी-चौथी शताब्दी ई. के पूर्व ही शून्य एवं अन्य अंक-चिह्नों का विकास हो चुका था। यह निश्चित रूप से नहीं कहा जा सकता कि बक्षाली पाण्डुलिपि ही पहली पाण्डुलिपि थी, जिसमें इन अंक-चिह्नों का प्रयोग किया गया है। इसके पूर्व भी अनेक पाण्डुलिपियाँ रही होंगी, जिनमें शून्य और अन्य अंक-चिह्नों का प्रयोग किया गया था, किन्तु अभी तक वे मिल नहीं सकी हैं अथवा नष्ट हो चुकी हैं। संभवतः इसी परिकल्पना के आधार पर बूलर[22] ने दशमिक पद्धति की उत्पत्ति ईसवीं सन् के आस-पास मानी है, किन्तु यदि बूलर ने वैदिक संख्याओं पर ध्यान दिया होता तो वे दशमिक पद्धति की उत्पत्ति के सम्बन्ध में अनिश्चय की स्थिति में नहीं होते, क्योंकि 'स्थानात्स्थानं दशगुणं स्यात्' के अनुसार एक से परार्ध तक वैदिक संख्यायें[23] (एक, दश, शत, सहस्र, अयुत, नियुत, प्रयुत, अर्बुद, न्यर्बुद, समुद्र, मध्य, अन्त और परार्ध) स्पष्ट रूप से दशमिक पद्धति पर आधारित हैं। यह संयोग

है कि उनकी मूल पाण्डुलिपियों के उपलब्ध न हो सकने के कारण तत्कालीन संख्या-चिह्न प्राप्त नहीं होते और केवल संख्या-चिह्नों के न मिलने के कारण वैदिक काल में दशमिक पद्धति की जानकारी से इनकार नहीं किया जा सकता।

पुनः उल्लेख्य है कि मोहनजोदड़ो के उत्खनन में मैको को एक स्केल मिली थी, जिसमें 9 समानान्तर रेखायें हैं और एक रेखा टूटी हुई हैं।[24] इस आधार पर एलन का मत है कि संभवतः इसका निर्माण दशमिक पद्धति पर हुआ है।[25] इस प्रकार दशमिक पद्धति से सम्बन्धित जो भी साहित्यिक एवं पुरातात्त्विक साक्ष्य भारत में प्राप्त हुए है, वे विश्व में सबसे प्राचीन हैं और इस पद्धति की भारतीय उत्पत्ति को निर्विवाद रूप से सिद्ध करते हैं।

सन्दर्भ

1. शब्दांक पद्धति के अन्तर्गत 'खकरपूर्णादि' में ख;0, कर;2, पूर्ण;0 और आदि;1 से 0201 निर्धारित हुआ, परन्तु 'अंकानां वामतो गतिः' के अनुसार 1020 संख्या होगी। इसमें शून्य (0) और 1 से 9 तक के अंक-चिह्नों के प्रयोग से स्पष्ट है कि यह स्थान-मान सिद्धान्त और दशमिक पद्धति पर आधारित है

2. भास्कराचार्य ने 'सिद्धान्तशिरोमणिः' (प्रश्नाध्याय, 58) में अपने जन्म और इस ग्रन्थ की रचना-काल के बारे में लिखा है-

   रस गुणपूर्णमही सम शकनृप समयेऽभवन्ममोत्पत्तिः।

   रसगुणवर्षेण मया सिद्धान्तशिरोमणि रचितः

   इसमें रस;6, गुण;3, पूर्ण;0 और मही;1 है। इस प्रकार शक संवत् 1036 (1144 ई0) में उनका जन्म हुआ तथा छत्तीसवें वर्ष में 'सिद्धान्तशिरोमणि' की रचना हुई थी। यद्यपि भास्कराचार्य ने शून्य के चिह्न के बारे में कोई उल्लेख नहीं किया है, परन्तु उनके कथन से स्पष्ट है कि वे शून्य के चिह्न (0) एवं दशमिक पद्धति में उसके प्रयोग से पूर्णतया परिचित थे।

3. खयोगे वियोगे धनर्णं तथैव

   च्युतं शून्यतस्तद् विपर्यासमेति। बीजगणित, कृष्णदास अकादमी, वाराणसी, 2001, पृ. 13

4. वधादौ वियत् खस्य खं खेन घाते

   खहारो भवेत् खेन भक्तश्च राशिः। बीजगणित, पृ. 14

5. विश्वं गणयतो विधातुः शशिकठिनी खण्डेन तमोमषी श्यामे जिन इव विभाति संसारस्याति शून्यत्वात् शून्यबिन्दव इव विलिखिताः, जगत्त्रयविजिगीषा विनिर्गतस्य रतिकरविकीर्णा इव लाजा जलयः........तारा व्यसजन्त। वासवदत्ता, (हाल, एफ. द्वारा संपादित) कलकत्ता 1859, पृ. 182

6. अस्याः यदष्टादश संविभज्य विद्याः श्रुतीदध्रतुरर्धमर्धम्।

   कर्णान्तरुत्कीर्ण गम्भीररेखः किं तस्य संख्यैव नवानवाङ्कः।। नैषधीयचरित, 7/63

7. किमस्य लोम्नां कपटेन कोटिभिर्विधिनं लेखाभिरजीगणद्गुणान्।

   न रोमकूपौघमिषाज्जगत्कृता कृताश्च किं दूषणशून्यबिन्दवः ।। नैषधीयचरित 1/21

8. श्रीवास्तव, ओम प्रकाश लाल : उत्तर भारत में अंकों का विकास, सुलभ प्रकाशन वाराणसी, 1986, फलक, क, क-1 एवं 1 से 18

9. हार्नले रुडोल्फ, ए.एफ. : द बक्षाली मैनुस्क्रिप्ट, इपिग्रैफिया इण्डिका, जिल्द 17 पृ. 38

10. रैप्सन, ई.जे. : कैटलाग आफ द क्वायन्स आफ आन्ध्र डायनेस्टी, द वेस्टर्न क्षत्रप इक्सेट्रा इन द ब्रिटिश म्यूजियम, लन्दन, 1908, फलक 11

11. बूलर, जी. : ए न्यू क्षत्रप इन्स्क्रिप्शन, इण्डियन एण्टिक्वेरी, जिल्द 10, पृ. . 157-158.

12. अल्तेकर, ए.एस. : यूप इन्स्क्रिप्शन फ्राम वरनाला, कृत ईयर 282, इ.इ. जिल्द 26 पृ. 118-120.

13. हीरालालः रघोली प्लेट्स आफ जयवर्धन द्वितीय, इ.इ., जिल्द 1, पृ. 41-47.

14. मिराशी, वी.वी.: कमान स्टोन इन्स्क्रिप्शन, इ.इ., जिल्द 24, पृ. 329-336.

15. चटर्जी, सी.डी. : द आहर स्टोन इन्स्क्रिप्शन, जर्नल आफ यू.पी. हिस्टोरिकल सोसाइटी, जिल्द 3 (1926), पृ. 83-119.

16. फ्लीट, जे. एफ. : असनी इन्स्क्रिप्शन आफ महीपाल, विक्रम संवत् 974, इ.ए., जिल्द 16, पृ. 173-175.

17. कीलहार्न, एफ. : खजुराहो इन्स्क्रिप्शन आफ यशोवर्मन, संवत् 1011, इ.इ., जिल्द 1, पृ0 135-136।

18. सरकार, डी.सी.: थनवाला इन्स्क्रिप्शन आफ द टाइम आफ सिंहराज, इ.इ., जिल्द 35, पृ. 244-246.

19. छावडा, बी.सी.: जोधपुर प्लेट आफ द टाइम आफ दुर्लभराज, विक्रम 1069 इ.इ., जिल्द 36, पृ. 95-96.

20. सरकार, डी.सी. : नोंगढ इन्स्क्रिप्शन आफ मदनपाल्स टाइम, विक्रम सवत् 1201 पृ. इ.इ. जिल्द 36, पृ. 41-42.

21. मिराशी, वी.वी. : खरोंद स्टोन इन्स्क्रिप्शन आफ रत्नदेव तृतीय, चेदि संवत् 933 कार्पस् इन्स्क्रिप्शनम् इण्डिकेरम्, जिल्द 4, पृ. 533-543.

22. बूलर, जी.: भारतीय पुरालिपिशास्त्र मोती लाल बनारसीदास, दिल्ली, पटना, वाराणसी, 1966, पृ. 190.

23. इमा मे अग्न इष्टका धेनवः सन्त्वेका च दश च दश शतं च शतं च सहसं च सहस्रं चायुतं चायुतं च नियुतं च नियुतं च प्रयुतं चार्बुदं च न्यर्बुदं च समुद्रश्च मध्यं चान्तश्च परार्धश्चैता।

यजुर्वेद, 17/2; काठक संहिता, 17/10; मैत्रायणी, 2/8/14

24. मैके, ई.जे.एच. : फरदर इक्स्केवेशन्स ऐट मोहनजोदड़ो (1927 एवं 1931), 1937 फलक सी-35।

25. एलन, एस.सी.रासः द न्यूमरल साइन्स आफ द मोहनजोदड़ों स्क्रिप्ट, पृ. 405

□□□

विक्रमाङ्कदेवचरितम् और नैतिक मूल्य

धर्मेन्द्र नाथ मिश्र

(The present paper deals with the moral values as described and reflected in *Vikramāṅkadevacarita*. Now-a-days, immorality has been pervaded everywhere in the society. The author of te paper tried to establish the fact that today by applying the moral values of *Vikramāṅkadevacarita* such problem of immorality can be eradicated to certain extent.)

मानव को समाज का प्रमुख घटक माना जाता है जिसके अभाव में समाज की कल्पना नहीं की जा सकती है। समाज को सुदृढ़ और सशक्त बनाने के लिए अनादिकाल से मानव में सद्गुणों के सन्निवेश की अपेक्षा की जाती रही है। समाज के केन्द्र में स्थित होने से मानव समाज के उत्थान और पतन में प्रमुख भूमिका अदा करता है। समाज के उत्थान और विकास के लिए मनुष्य में कुछ अपेक्षित गुणों का विकास अत्यावश्यक है। प्रायः विश्व के सभी धर्म समाज को नियन्त्रित व व्यवस्थित करने के उद्देश्य से साहित्यिक शैली अथवा आदेशात्मक शैली में उपदेश का आश्रयण करते हैं। दया, करुणा, प्रेम, मैत्रीभाव, सत्य, अहिंसा, समता, परोपकार, ईमानदारी, त्याग, सेवाभाव, अस्तेय, अपरिग्रह, लोभ न करना, नियत कर्म का पालन, परिवार, देश और समाज के प्रति विहित कर्म का अनुकरण करना प्रायः सभी धर्मों का मुख्य प्रतिपाद्य है। श्रीमद्भगवद्गीता का स्पष्ट उद्घोष है- *'श्रेयान् स्वधर्मो विगुणः परधर्मात्स्वनुष्ठितात्'*[1]। अर्थात् अपने धर्म में किञ्चित् विगुणता के समावेश हो जाने पर भी श्रेष्ठ एवं ग्राह्य है।

आज सम्पूर्ण विश्व चोरी, हत्या, आचरणहीनता, स्वार्थपरता, बलात्कार, दहेज उत्पीड़न, घोटाला, घूसखोरी, आतङ्कवाद जैसी अनेक सामाजिक विकृतियों से आक्रान्त व आहत है। मनुष्य में निरन्तर नैतिक मूल्यों का ह्रास होता जा रहा है। फलतः नित्य-प्रतिदिन नूतन सामाजिक कुरीतियाँ महामारी की भाँति समाज को निगलती जा रही है, जो एक चिन्तनीय विषय है।

विक्रमाङ्कदेवचरित में प्रसादगुणयुक्त साहित्यिक शैली में वर्णित कुछ अनुकरणीय प्रसंगों का नैतिक मूल्यों के पुनर्स्थापना में अविस्मरणीय योगदान ध्यातव्य है। विक्रमाङ्कदेवचरित के प्रथम सर्ग का आरम्भ ही परोपकार की भावना के साथ होता है। दूत से पृथ्वी पर उपद्रवों की सूचना पाकर

इन्द्र विचार करते हैं कि इस प्रकार देवताओं के लिए यज्ञभाग स्मरणीय मात्र रह जायेगा।[2] और लोककल्याण की भावना से प्रेरित होकर तीनों लोकों के रक्षार्थ जगत्-स्रष्टा ब्रह्मा के पास गये। इन्द्र ने ब्रह्मा से सम्पूर्ण जगत् में व्याप्त उपद्रवों तथा धर्मद्रोहियों के प्रशमनार्थ किसी त्रिलोक-त्राण प्रवीण वीर की उत्पत्ति हेतु प्रार्थना किया-

धर्मद्रुहामत्र निवारणाय कार्यस्त्वया कश्चिदवार्यवीर्यः।

रवेरिवांशुप्रसारेण यस्य वंशेन सुस्थाः ककुभाः क्रियन्ते।।[3]

ब्रह्मा ने इन्द्र की वाणी सुनकर चुलुक (चुल्लू) में स्थित सन्ध्याकालीन जल को ध्यानपूर्वक देखा[4] जिससे हारीत नामक अद्वितीय वीर उत्पन्न हुआ। हारीत को चालुक्य वंश आदिपुरुष बताया गया है।

इस प्रसंग के माध्यम से कवि जनसामान्य को परोपकार और समाजकल्याण की भावना की प्रेरणा प्रदान करता है। साथ ही 'सर्वे भवन्तु सुखिनः' की परिकल्पना करता है।

तृतीय सर्ग में महाकवि बिल्हण ने नैतिकता की भावना स्थापित करते हुए विक्रमादित्य (षष्ठ) और उसके पिता आहवमल्लदेव के मध्य संवाद का वर्णन किया है। जब पिता आहवमल्लदेव द्वारा विक्रमाङ्कदेव के समक्ष अग्रज सोमदेव के रहते युवराज पद ग्रहण करने का प्रस्ताव रखा जाता है तब वह कहता है- यह मेरे प्रति आपका बड़ा पक्षपात है। ज्येष्ठ भ्राता (सोमदेव) के रहते मेरा युवराज पद पर अधिकार नहीं है। यदि चालुक्यवंशीय आप ही धर्म के विपरीत आचरण करेगें, निश्चय ही कलियुग रूपी यह हाथी निरंकुश हो जायेगा-

विचारचातुर्यमपाकरोति तातस्य भूयान्मयि पक्षपातः।

ज्येष्ठे तनूजे सति सोमदेवे न यौवराज्येऽस्ति ममाधिकारः।।[5]

चालुक्यवंशोऽपि यदि प्रयाति पात्रत्वमाचारविपर्ययस्य।

अहोमद्वैशसमाः किमन्यदनङ्.कुशोऽभूत्कलिकुञ्जरोऽयम्।।[6]

पुनः पिता से कहता है कि आप मेरे ज्येष्ठभ्राता को राज्याभिषेक कर दे और वह युवराजपद ग्रहण करे। मैं आप दोनों के पदचिन्हों का अनुगमन करूगाँ।[7] पिता को समझाते हुए कहता है- राम के पिता ने क्रमोल्लङ्घन कर भरत का अभिषेक किया था जिससे उनकी आज भी स्त्रीजित के रूप में अकीर्ति दिशाओं में फैली हुई है।-

रामस्य पित्रा भरतोऽभिषिक्तः क्रमं समुल्लङ्घ्य यदात्मराज्ये।

तेनोत्थिता स्त्रीजित इत्यकीर्तिरद्यापि तस्यास्ति दिगन्तरेषु।।[8]

पिता के द्वारा यह तर्क प्रस्तुत करने पर कि सोमदेव पापग्रहों से ग्रस्त है।[9] विक्रमांकदेव पिता के राज्यग्रहण निवेदन के दुराग्रह को अपने भाग्य का दोष और कीर्ति के कलंक का कारण बताता है-

श्रुत्वेति वाक्यं पितुरादरेण जगाद भूयो विहसन्कुमारः।
मद्भाग्यदोषेण दुराग्रहोऽयं तातस्य मत्कीर्तिकलङ्कहेतुः।।[10]

अन्ततः विक्रमाङ्कदेव अपने पिता को विचित्र वार्तालाप के माध्यम से अग्रज सोमदेव को राज्याभिषिक्त करने के लिए सहमत कर लेता है।

वर्तमान वैश्विक परिप्रेक्ष्य में हम देखते हैं कि सर्वत्र लोभ और निहित-स्वार्थ के वशीभूत होकर मानव अनैतिक कार्यों के प्रति तत्पर है। कवि ने इस प्रसङ्ग द्वारा समाज में नैतिकता, न्यायप्रियता और भ्रातृत्व-भावना के विकास का आदर्श प्रतिरूप प्रस्तुत किया है।

विक्रमाङ्कदेव चतुर्थ सर्ग में दिग्विजय से वापसी के समय वामचक्षु स्फुरण होने पर किसी अनिष्ट की आशंका करता है। पिता के कल्याण की कामना[11] करते हुए दुर्निमित्त प्रशान्ति के लिए प्रयाण रोक कर कृष्णनदी तट पर सर्वस्वदान करता है।-

सर्वस्वदानमालोच्य दुर्निमित्तप्रशान्तये।
अप्रायणमसौ चक्रे ततः कृष्णनदीतटे।।[12]

तभी प्रधानदूत विक्रम को धीरज बधाते हुए बताया कि दाहज्वरपीडित राजा आहवमल्लदेव स्वेच्छा से राज्यभार सोमदेव और मन्त्रियों को सौंप कर शिवनगरी समारोहण के उद्देश्य से आकण्ठ तुंगभद्रा नदी जल में प्रवेश कर गये। दूत-मुख से सारी बातें सुनकर स्वाभाविक आर्द्रभाव से पितृ स्नेह के कारण विक्रम-भूमि पर लोट कर विलाप किया। सूर्य के वंश में कंटक रूप समझा। पिता के अभाव के कारण सभी भौतिक वस्तुओं से सम्पन्न स्वयं को मन्दभाग्य माना।[13] यह प्रसंग पाठक के समक्ष पितृ-भक्ति का ज्वलन्त दृष्टान्त प्रस्तुत करता है।

पञ्चम सर्ग में विक्रम को द्रविड़ देश के राजदूत द्वारा सन्धि-प्रस्ताव के साथ कन्यादान का समाचार प्राप्त होता है। दूत के मुख से चोलराज वीरराजेन्द्र के विनम्र निवेदनों को सुनकर पूर्व में उसके प्रति कृत अपने व्यवहारों को स्मरण करता हुआ विक्रम अत्यन्त लज्जित हुआ। पश्चात्ताप करते हुआ वह कहता है- 'दिग्विजय की इच्छा वाला मैंने इसका कौन सा अप्रिय नहीं किया तथापि यह मुझसे दृढ़ प्रेम सम्बन्ध रखता है। अतः स्वयं को उस राजा के प्रस्ताव का अनादर कर सकने में असमर्थ पाता है' -

ईदृशी सुजानतामजानता कार्मुकेण मुखरत्वमत्र मे।
यत्कृतं किमपि तेन लज्जया भारती कथमपि प्रवर्तते।।[14]
दिग्जयव्यसनिना पुनः पुनस्तस्य किं प्रियमनुष्ठितं मया।
रज्यते मयि दृढं तथाप्यसौ वेत्ति कश्चित्तमुन्नतात्मनाम्।।[15]

पुनः चोलराज वीर राजेन्द्र के उदात्त चरित का अनुमान करते हुए उसके गुणग्राही स्वभाव के बारे में कहता है कि सज्जन व्यक्ति में निहित गुणों को धारण करता है-

दोषजातमवधीर्य मानसे धारयन्ति गुणमेव सज्जनाः।

क्षारभावमपनीय गृह्णते वारिधेः सलिलमेव वारिदाः।।[16]

सर्ग में पापग्रहग्रस्त सोमदेव (अग्रज) को युद्धक्षेत्र में सम्मुख देखकर विक्रम ने उसके पास कितने अनुनय वचन नहीं भेजे परन्तु वह नहीं माना। विपक्षी शत्रुओं के वध में समर्थ विक्रम गोत्रवध के महान् अनर्थ को सोचकर व्यथित हो गया और विचार करने लगा क्या युद्धक्षेत्र से भाग जाऊँ, ये भुजाएँ गोत्रवध के लिए उद्यत नहीं होती-

अपसरणमितः करोमि किंस्वित् प्रसरति गोवधाय नैष बाहु।

परमयमयशांसि दुष्टलोकः किमपि निपात्य मयि प्रमोदमेति।।[17]

भव भुवन-महोत्सवे तदत्र प्रगुणधनुः परिपन्थिनां प्रमाथे।

स्मरसि न किमिति स्थितिस्तवैषा ननु भुवि धर्मविरोधिनां वधाय।।[18]

भगवान् चन्द्रमौलि के आदेश को शिरोधार्य कर विक्रम युद्ध को तत्पर हुआ। विजयश्री प्राप्त होने पर भी सोमदेव का वध न कर बन्दीगृह में डलवा दिया।

विक्रमाङ्कदेवचरित में नैतिक मूल्यों की स्थापना का पूर्ण प्रयास दृष्टिगोचर होता है। इस महाकाव्य में आसमाप्ति वर्णित नैतिक मूल्य वर्तमान परिप्रेक्ष्य में प्रासङ्गिक हैं और रामबाण औषधि के रूप में विद्यमान हैं। महाकाव्य के अन्य प्रसङ्ग भी प्रेरणादायक और समाजीकरण के लिए अनुकरणीय हैं।

संदर्भ

1. भगवद्गीता
2. बिल्हणकृत विक्रमाङ्कदेवचरितम्, सम्पादक- शास्त्रीमुरारी लाल नागर, राष्ट्रीय संस्कृत साहित्य केन्द्र, जयपुर, 1/44।
3. वि.दे.च.1.45
4. तत्रैव, 1/46
5. तत्रैव, 3.35
6. तत्रैव, 3.36
7. तत्रैव, 3/39
8. तत्रैव, 3.40
9. तत्रैव, 3/49।
10. तत्रैव, 3/52
11. तत्रैव, 4/32
12. तत्रैव, 4/36
13. तत्रैव, 6.59
14. तत्रैव,6.15
15. तत्रैव 5/50-5/52।
16. तत्रैव, 5/51।
17. वि.दे.च. 6/59
18. तत्रैव, 6/65

□□□

Svāmi Vivekānanda and Women with Special Reference to the *Vedas*

Suchitra Mitra

(अस्मिन् शोधपत्रे स्वामिनो विवेकानन्दस्य नारीविषयको विचारः स्पष्टीकृतो वर्तते। आमेरिकादेशे चिकागोनगरे तेन शिक्षाविषये, विशिष्य नारीशिक्षाविषये, नारीप्रगतिविषये च आलोकपातः कृतः। नारीजातेः प्रगतिं विना भारतस्य प्रगतिर्न सम्भवति इति तस्य दृढं मतम्। अतः सर्वत्र तेन नारीमुक्तिः अभीष्टा। अस्माकं वैदिकसाहित्ये, औपनिषदीय-साहित्ये, पौराणिकसाहित्ये च तादृशः विचारः द्रष्टुं शक्यते। प्रस्तुते शोधपत्रे वैदिक-साहित्यस्य विशेष-परिप्रेक्ष्ये स्वामिनो विवेकानन्दस्य नारीविषयको विचारः सन्दर्भितो वर्तते।)

Lord Śiva once uttered this verse to Goddess Pārvatī:

यस्मिन्नरे महेशाानि तुष्टा भार्या पतिव्रता

सर्वो धर्मः कृतस्तेन भवति प्रिय एव सः।।[1]

This means that one who gives respect to his wife, and whose wife is happy with him in his home, is a person who is supposed to have performed all religious duties . Oh! Dear Pārvatī! he obtains your blessings and love.

The same is the heart- rendering feeling of Swami Vivekananda for women, which were expressed in his lectures in America. He always tried to educate people to have respect for women. Swami Vivekananda also wanted same virtues of morality to develop in modern Indian society in order to protect the embarrassment of society in general and to emancipate women from social bondage in particular.

Swamiji summarises the national problems in India in two words : the women and the people. He stresses that the downfall of India is due to the continued neglect of women and of the masses. Swamiji believed whole - heartedly that trampling of women is one of the greatest problems of India. He tried to convince his countrymen that when the women are truly liberated and respected then only the nation will develop.

Now the people of India are realising it to some extent but they are learning it slowly. We are yet to realise that unless our nation learns to respect and treat women properly, the mothers of the future, all talk about motherland and patriotism is hypocrisy and mere self-illusion. Swamiji always tried to enlighten people to realise the dignity and respectability of women, which they deserve. The personality of a women signified in this word 'नारी' in the Vedas conveys a sense of dignity, meaning netrī, i.e., one who directs. Thus, we see that Ṛgvedic society was absolutely spiritually motivated where liberty of women was recognised and ensured. The word नारी in itself expresses this meaning. This word is well- defined in classical Sanskrit also as:

स्त्री योषिदवला योषा नारी सीमन्तिनी वधूः

प्रतीपदर्शिनी वामा वनिता महिला तथा।।[2]

Strī means one who conceives in the womb (स्त्यायति गर्भोऽस्याम्). But it does not mean that a woman should be respected only because she is a mere generator of man, but Swamiji says a woman deserves to be honoured owing to her responsibility to the nation. Educated women encourage their children in such a way that they will by their noble actions glorify the name of the country. It is women who are the life and soul of this country. All learning and culture are centred in them. India's golden heritage gives evidence of more than a dozen lady rishis. In the Ṛigveda we find Romaśā, Lopamudrā, Apalā, Kadru, Viśvavārā, Ghoṣā, Juhu, Vāgambharini, Paulomi, Jarita, Śraddhā Kāmāyani, Yami, Indrāni, Sāvitri and Devajāni. They are said to be meritorious and treasures of knowledge. Swamiji found this great power in American women also. He paid his respects to both Indian and American womanhood by saying : *त्वं श्रीस्त्वमीश्वरी त्वं ह्रीं* etc. "Thou art the Goddess of fortune, thou art the Supreme Goddess! Thou art Modesty."[3]

Swamiji says, in India, the ideal life of a women commences and ends in motherhood. When a Hindu articulates the word *'स्त्री'* he understands and means motherhood.[4] This word is so revered because the Goddess is worshipped and invoked as mother, according to Hindu custom. In the Taittirīya. Upaniṣad it is stated that a mother is a prior form, father is a posterior form (I/III/II). In Upaniṣad the preceptor advises his disciple, "Let your mother be your God to you, let your father be treated like a God" (I/II). Here she is classed with father and preceptor. But it is the mother who stands first in the list. Swamiji also believes that woman is personification of Divine power (शक्ति). He realised God is an omnipresent force in the Universe : *'या देवी सर्वभूतेषु शक्तिरूपेण संस्थिता'* and in woman he sees the manifestation of that force. Manu also stated

correctly, 'God lives in joy where women are revered', meaning thereby that reverence for woman is one of the essential qualities that go to make a society really civilized. But it does not mean that Swamiji gave only the highest seat to women like the goddess, but he strongly believes that women have strength enough to regain the past glory which has absolutely vanished now. The culture, knowledge, power and devotion which were found in the Vedic and Upaniṣadic age have gone. In Vedic age Maitreyi, Gargi and other ladies boldly challenged ṛṣis like Yājñyavalkya and others in discussions. Swamiji realises their accountability; so he recommends correctly :

1. मातृदेवो भव, पितृदेवो भव, आचार्यदेवो भव।[5]

2. यत्र नार्यस्तु पूज्यन्ते रमन्ते तत्र देवता।।[6]

"Our Indian women are as capable of doing it as any in the world." Swamiji encourages repeatedly not to forget the exemplary characters of Sitā, Sāvitrī and Damayantī. These are the best instances of womanhood. These women had obtained every sanctity that stood for ideal, perfect, good, pure and holy womanhood.

Swamiji tries to see the Indian women as modern; but at the same time he wants that their modernisation should be within limits. Swamiji makes this known to the people when he says: "Any attempt to modernise our women, if it tries to take our women away from the ideal of Sitā is immediately a failure."[7] It was Swamiji's dream to see every woman in India resemble Sitā and Sāvitrī. He says: "The women of India must grow and develop in the foot- prints of Sitā, and every girl in India must aspire to be Sāvitrī."[8] Actually a woman who dedicates her life to his husband is said to be womanly in India. She is ever faithful, pure, and has strength enough to face struggles and sufferings by the side of her husband. Probably the word योषित् or योषित् is used in sanskrit for woman in this sense. She is designated by this term because of her selfless services (योषित्=युष सेवायाम् चवर्गादिपाठे जुषते, जुशीप्रीतिसेवनयोः). India's cultural heritage traces that from the very beginning women used to lead their life very simply and patiently. In every aspect of her being, in every stage of her life she is always the embodiment of abiding good. She is considered to be the household goddess and on her part has a spontaneous self- effacement. According to Swamiji, all the disciplines and values in connection with women which have been lost in the West still remain in the Orient intact, because the routine of a Hindu home even if they live in a city, is an unbroken recollection of the ancestral village where orthodox life is still maintained unmodified. For instance, if a woman is discovered to be unchaste in India, she is hurled out her caste.

Swamiji says that in the West there are bad women living side by side with virtuous women. But in India once a woman slips, she is an outcast forever. Swamiji feels it is a terrible punishment but admits also that it keeps society pure. The West has got permissible society where there is no sanctity.

In the western countries women are being worshipped but that is usually for their youth and beauty. This beauty of woman makes a strong appeal in Vedic period also. Firstly, Vedic altar (यज्ञवेदि) has been made after the model of a woman. Secondly, her beauty was being worshipped by the rishis at the time of sparkling soma comparing them with beautiful women. But Swamiji sees their beauty in spiritual and holy manner. He advises that people should see the blissful mother in a women's face. Swamiji himself was stimulated by the blessings of his master Sri Ramakrishna Deva who stood before those women whom society would not touch. But Sri Ramkrishna Deva talked to them with great respect, thinking that they are holy mothers. His valuable immortal words must be quoted here: "Mother in one form thou art in the street, and in another form thou art in Universe"[9] It is noteworthy that if people of this country make up their minds accordingly, then all carnality will vanish. Then the mother will shine out from every woman's face. Swamiji focusses the light of spirituality by saying that this holiness of purity is absolutely necessary in life if real spirituality is to be attained.

However, it is clear that the whole universe is the manifestation of the Mother and She lives in every woman's body. In the Bṛhadāraṇyakopaniṣad, a mother is likened to the organ of speech (I/V/7), and the organ of speech is likened to God. So mother is as important as the power of expression for a man. In Ṛgveda goddess of speech herself reveals her supreme authority of vocalisation *(चिकितुशी प्रथमायज्ञियानाम्).* But the question arises if a woman identifies hereself with the universal everlasting spirit and if she is considered to be the cause of all creation then why should they have to bear such an inferior title of Abalā *(अबला)* ? which means the weaker sex *(अल्पं बलमस्याः).* To answer this question India's past history has to be considered. According to most authorities' a woman was always inferior in the eyes of law. As girl she was under the tutelage of her parents, as an adult of her husband and as a window of her sons. In India there were two different classes of women : (1) better class women (II) lower class women. Apart from better class women who seem to have been educated, rest of the women were not encouraged to take up a life of religion and education. Their true function was marriage and care of their husband, fetching and carrying for him, rubbing his feet when he was weary, and eating and sleeping after him.

Swamiji clearly speaks that the main responsibility behind women's problem is said to be superstitions, polluted and acute orthodoxy which have polluted religion. It is a so called religion that fails to remove the misery of women while turning men into gods.

Swamiji feels that women should not lead the life of bondage. He is irritated to see this male- dominated society. He asks everybody : "Who are you to solve women's problems? Are you the Lord God that you should rule over every widow and every woman"[10]? It will not be out of place to quote here the noble exhortation in the cause on India and her women, of the great Swamiji. "Of the ages of tyranny, mental, moral and physical that has reduced the image of God to a mere beast of burden. The emblem of the Divine Mother to a slave to bear children and life itself is a curse[11]". Swamiji speaks truly that women must be given all the freedom they need, because the future lies in the hands of women, of mothers. So their progress must not be prevented. His respect for woman is obviously revealed in these lines:

"न भार्यान्ताडयेत् क्वापि मातृवत् पालयेत्
सदा न त्यजेत् घोरकष्टेऽपि यदि साध्वी पतिव्रता।।"[12]

That, devoted women should not be tortured, they should be treated just like a mother.

Like western countries, here too educated women are supposed to be pure, independent, self- reliant and broad- minded. swamiji's special advice to them is to come forward and educate other women too. Swamiji says, "Women must be put in a position to solve their own problems in their own way. No man can and ought to do this for them."[13] They have to create their places in men's society and do good for their own sex as well as for the masses. Lady Annie Besant with her exceptional powers worked among the theosophists. Miss Margaret Noble was very eager to come to India to do some social work and as sister Nivedita she devoted her whole life for solving the problems of women's education. So all educated women of this country should take this task in their own hand. Swamiji belives that Indian women are as capable of doing it as any in the world. To regain their past dignity Swamiji sets up curricula for women's education with religion as its centre. It is needed for making strong character, chastity and intensify that ideal within them above everything else. *Japa*, worship and meditation are also necessary in teaching for gaining strength, because Swamiji says : "Our motherland requires for her well- being some of her children to become pure- souled Brahmacārins and *Brahmachariṇīs*"[14]. In the present day it has become necessary for them to learn self- defence. They should acquire the spirit of valour and heroism

like the queen of Jhansi, Sanghamitrā, Ahalyābāi and Mirābāi. Women should also make themselves pure, fearless and strong. The children of such mother will make further progress imbibing virtues that will distinguish themselves.

In this way it can be said that educated women can share all the problems with men. It is, however, to be noted that man is only one half and incomplete. Ṛgveda says that the wife for a man is an indispensable part of his existence. Also in the Ṛgveda we find son and daughter growing side by side and the desire of couples to live the full extent of their life with sons and daughters growing up by their side.

Śvetāśvtaropaniṣad also claims that the Lord is man and woman both. *'त्वं स्त्री त्वं पुमानसि त्वं कुमार उत वा कुमारी'* ! Thou art the woman, thou art the man, thou art the boy and girls as well.

Thus, if men and women work side by side, their virtues, intellect and spirituality continuously influence each other. So men and women should follow the valuable teachings of Ṛgveda:

संगच्छध्वं संवदध्वं सं वो मनांसि जानताम्।[15]

Swamiji believes that our country will develop if both the men and women are highly educated and cultured.

References

1. MahāNirvāṇa-Tantra 8/44
2. Amara-Kośa 2/2
3. Education Swami Vivekananda, page 64, Edited T.S. Avinaśiliṅgam, Sixth Edition.
4. Our women Swami Vivekananda, page 14
5. Taitirīya upniṣad, I/II
6.. Manu Smiṛti-2
7. Ibid.
8. The Complete Works of Swami Vivekandna, Vol. IV, p. 176
9. Ṛgveda X/125/3
10. Our women, Swami Vivekananda, Introductioin, p. 7
11. Ibid, p. 6
12. MahāNirvāṇaTantra
13. Ibid p. 65
14. Education by Swami Vivekananda p. 65
15. Ṛgveda, X/191/2

□□□

समकालीन संस्कृतसाहित्य में आभाणकगत प्रयोग

पूजा मिश्रा

(आभाणक-s are more or less phrasal usages. They may be translated as proverbs. Sanskrit language is famous for the usages of लोकोक्ति, लोकन्याय, आभाणक, प्रवचन, प्रहेलिका etc. Such idiomatic usages are found in all the genres and sub-genres of prose, poetry and drama written by our writers of every age. In fact, such usages were preferred not only by our ancient poets like भास, कालिदास etc. but they are also being used by our modern poets. An attempt has been made in this paper to compile and analyze the आभाणक-s used by many of our contemporary poets.)

संस्कृत-काव्यों में विषयवस्तु के सम्यक् प्रतिपादन के लिये सूक्तियों, लौकिकन्न्याय तथा लोकोक्तियों का प्रयोग आरम्भ से होता आ रहा है। आभाणकों का प्रयोग संस्कृत-वाङ्मय में वैदिक काल से लेकर आज तक चला आ रहा है। लोकोक्तियों के माध्यम से मानव के स्वभाव और व्यवहारकुशलता का ज्ञान प्राप्त होता है जो मानव को उत्तरोत्तर पीढी-दर-पीढी मिलती चली आ रही है। लोकोक्तियों के माध्यम से किसी जाति या देश की शताब्दियों से चली आ रही विचारधारा का अध्ययन सुगमता से किया जा सकता है। दैनिक जीवन में उठ रही समस्याओं पर विचार करने के लिये लोकोक्तियां सशक्त रूप धारण करती हैं। प्रत्यक युग के काव्यों में यह परम्परा देखने को मिलती है। कविता के माध्यम से समकालिकता के समग्र प्रतिपादन में ऐसा प्रतीत होता है कि व्यक्ति, समाज, देश और विश्व का जो यथार्थ है उसे ही यथावत् प्रस्तुत करना आधुनिक अधिसंख्य कवियों का स्वभाव सा बन चुका है। इस यथार्थ के समग्र निरूपण में काव्य के अङ्गभूत, अलङ्कारादि तत्त्वों के प्रयोग के साथ-साथ लोक में प्रयुक्त होने वाले व्यवहारपरक उक्तियों की सहायता से कविजन अपने प्रतिपाद्य की पुष्टि करते हैं, और अधिकांशतया कर रहे हैं। इन उक्तियों को लोक और शास्त्र में पर्याप्त महत्त्व मिला है क्योंकि इन उक्तियों का निरूपण लोक के माध्यम से किया गया है इसलिए ये लोकोक्ति कहलाती हैं। इसके साथ ही इनकी प्रामाणिकता शास्त्र से भी हो जाती है। जिन्हें 'लौकिकन्न्याय' के नाम से कहा जाता है। लोकोक्तियों के अन्तर्गत लोकमानस के अनुभव सूक्ति रूप में रहते हैं, अर्थात् वह उक्तियाँ जो अत्यन्त सारगर्भित रूप से

कही जाये वह सूक्ति का रूप धारण करती हैं। संसार की प्रायः सभी भाषाओं में वाग्व्यवहार जैसा कुशल एवं सुन्दर निदर्शन लोकोक्तियों में हुआ है वह अन्यत्र दुर्लभ है। यह मानव-स्वभाव या व्यवहार-कुशलता की ऐसी परम्परा और धरोहर है जो मानव को उत्तराधिकार में पीढ़ी-दर-पीढ़ी मिलती चली आ रही है। आज के मानवीय जीवन में होने वाली घटनाओं और समस्याओं को कहने तथा उनके समाधान की दिशा में उक्तियाँ भी एक सशक्त माध्यम बनकर उभरती हैं। इनके माध्यम से किसी देश, जाति या समाज के शताब्दियों से चली आ रही विचारधारा रहन-सहन का अध्ययन करने में सहायता ली जा सकती है। लोकोक्तियों के लिए तथा उनके विविध रूपों के लिए कई शब्द व्यवहार में प्रयुक्त हुए हैं जिनमें कहावत, प्रवाद, आभाणक, प्रायोवाद, लोकप्रवाद, लौकिकी गाथा आदि हैं।[1]

परम्परा की दृष्टि से विचार करने पर जैसा कि हम पहले कह चुके हैं कि आभाणकों की परम्परा अत्यन्त प्राचीन है। वैदिक साहित्य (रामायण, महाभारत और पुराण आदि में भी इनका प्रचुर निरूपण प्राप्त होता है। एतदनन्तर संस्कृत-साहित्य में भी कालिदास, भारवि, माघ, भवभूति, श्रीहर्ष आदि कवियों ने अपनी-अपनी रचनाओं में काव्यार्थ के परिपोषण में इन आभाणकों का समुचित प्रयोग किया है। संस्कृत के अतिरिक्त अन्य प्राचीन भाषा पालि, प्राकृत तथा अपभ्रंश की रचनाओं में भी आभाणकों का यथेष्ट प्रयोग प्राप्त होता है।[2] विद्वानों ने ऐसा निर्देश किया है। इन उक्तियों के प्रकार का निरूपण भलीभाँति किया जा सके इसलिए इनके स्वभाव को दर्शाने वाले अनेक नाम मिलते हैं जैसे- कहावत, पहेली, आभाणक सूक्ति तथा मुहावरा आदि। लोकोक्ति की व्यापकता के कारण लोकोक्ति साहित्य के दो वर्ग किये जा सकते हैं - 1. पहेली और 2. कहावत। इसी प्रकार इनके अतिरिक्त और भी अन्य स्वरूपों को परिभाषित करते हुए प्रत्येक का निरूपण करने का प्रयास किया जा रहा है।

पहेली (प्रहेलिका)

पहेली शब्द संस्कृत प्रहेलिका का बिगड़ा हुआ रूप है तथा लोकोक्ति का ही एक प्रमुख स्वरूप है। वैदिक काल से ही इनका प्रयोग परिलक्षित होता है। इसे ब्रह्मोदय के नाम से भी जाना जाता है। वैदिककालीन अश्वमेधयज्ञ के एक-एक अनुष्ठान के रूप में ब्रह्मोदय का निरूपण प्राप्त होता है।[3] प्रहेलिकाएँ बुद्धिविकास का सशक्त माध्यम है। यह बुद्धि परीक्षा के एक प्रमुख साधन के रूप में प्रयुक्त होते हैं। प्रहेलिकाएँ अर्थगौरव की रक्षा करती है, मनोरञ्जन प्रदान करती है तथा बुद्धिपरीक्षा का साधन बनती है।

कहावत

कहावत सामान्यतः बड़े भाव या अर्थ के लिए संक्षिप्त, सारगर्भित और प्रभावशाली उक्ति है, जिसमें जीवन की अनुभूतियाँ स्पष्टतः झलकती है और जो परिस्थितियों की अनुकूलता को दृष्टि में रखकर प्रयोग में लाई जाती है। उदाहरणतः *'यत्र नार्यस्तु पूज्यन्ते रमन्ते तत्र देवताः'* आदि। कहावतें गद्य और पद्य दोनों रूपों में प्राप्त होती हैं तथा ये आसानी से कण्ठस्थ की जा सकती है।

मुहावरा

विशेष अर्थ को प्रकट करने वाले वाक्यांश को मुहावरा कहते हैं। मुहावरे भाषा को सुदृढ़, गतिशील और रुचिकर बनाते हैं। उनके प्रयोग से भाषा में चित्रमयता आती है, जैसे- *'अपने पैरों पर कुल्हाड़ी मारना', 'दाँतों तले उँगली दबाना', 'रंगा सियार होना'* आदि आदि। 'मुहावरा' अरबी भाषा का शब्द है जिसका अर्थ है बातचीत करना या उत्तर देना। मोटे तौर पर हम कह सकते हैं कि जिस सुगठित शब्द-समूह से लक्षणाजन्य और कभी-कभी व्यञ्जनाजन्य कुछ विशिष्ट अर्थ निकलता है, उसे 'मुहावरा' कहते हैं। कई बार यह व्यंग्यात्मक भी होते हैं। किसी बोली या भाषा में प्रयुक्त होने वाला वह अपूर्ण सा वाक्यखण्ड जो अपनी उपस्थिति से समस्त वाक्य को प्रभावपूर्ण, विशेष अर्थ का वाचक रोचकता के साथ बना सके वह 'मुहावरा' कहलाता है।[4] मानव के द्वारा लोकव्यवहार में जिन वस्तुओं और विचारों को कौतूहलपूर्वक देखा और समझा गया तथा बार-बार अनुभव के माध्यम से उन्हीं शब्दों का बोध किया गया वे ही मुहावरे के रूप में प्रचलित हुए।

1. **आक्सफोर्ड डिक्सनरी के अनुसार**- किसी भाषा की अभिव्यक्ति का रूप, व्याकरणिक संरचना, वाक्यांश या पदावली आदि है। किसी भाषा के प्रयोग के द्वारा पदावली की विशिष्टता के अतिरिक्त महत्त्व को 'मुहावरा' रखता है।[5]
2. **भाषाविज्ञान-कोश के अनुसार**- मुहावरा भाषा विशेष में प्रचलित प्रयोग, वाक्यांश या कुछ पदों या शब्दों का समूह जिसका लक्ष्यार्थ या व्यंग्यार्थ लिया जाता हो 'मुहावरा' कहलाता है।[6]

लोकोक्ति अथवा आभाणक

सम्पूर्ण संस्कृत-साहित्य में लोकोक्ति अथवा आभाणकों का महत्त्वपूर्ण प्रयोग हुआ है। अथवा यह कहें कि सम्पूर्ण विश्व में किसी भी भाषाओं में लोकोक्तियों का प्रयोग देखा जाता है। यह कह सकते हैं कि भाषाओं के साहित्य में शिष्ट रूप से आभाणकों को ग्रहण किया जाता है। लोकोक्ति शब्द का अर्थ है- लोक के द्वारा की गई उक्ति। लोक-साहित्य के प्रख्यात विद्वान् डा. कृष्णदेव उपाध्याय के अनुसार- *'लोकोक्तियाँ अनुसिद्ध ज्ञान की निधि हैं। मानव ने युग-युग से जिन तथ्यों का साक्षात्कार किया है, उनका प्रकाशन इनके माध्यम से होता है। ये चिरकालीन अनुभूत ज्ञान के सूत्र हैं।'*[7] लोकोक्तियों को सर्वप्रथम अपने अनुभव के आधार पर कहा गया होगा किन्तु कालान्तर में वह व्यक्तिविशेष की उक्ति न बनकर लोक की उक्ति हो गई। ऑक्सफोर्ड डिक्शनरी के अनुसार- *'जनता में प्रचलित कोई छोटा सा सारगर्भित वचन अनुभव अथवा निरीक्षण द्वारा निश्चित या सबको ज्ञात किसी सत्य को प्रकट करने वाली कोई संक्षिप्त उक्ति लोकोक्ति कहलाती है।'*[8]

साहित्य की अन्य विधाओं के समान ही आभाणक भी कुछ प्रमुख विशेषताओं के कारण साहित्य में महत्त्वपूर्ण रूप ग्रहण करते हैं। आभाणकों का स्वरूप अत्यन्त लघु आकार का होने के उपरान्त भी वह गागर में सागर की भाँति अपना प्रभाव रखती है। समास-शैली आभाणकों की एक प्रमुख विशेषता है, जिस कारण ये आकार में लघु होने के उपरान्त भी विशाल भाव राशि

को अपने में समेटे रहती हैं। इनकी प्रमुख विशेषताओं में इनका सूत्रात्मक होना, बड़े अर्थ को उसकी गहराई के साथ प्रस्तुत करना तथा सहज बोधगम्य होना है। जहाँ उपदेश आदि की गम्भीरता हो वहाँ सूक्तियों की प्रधानता देखी जाती है, जबकि लोक की प्रधानता होने पर आभाणकों की सहायता से लोक के स्वभाव को और अधिक गहराई से मुखरित करने का प्रयत्न संस्कृत-कवियों का रहा है।

आधुनिक संस्कृत रचनाकारों का एक बड़ा भाग समकालीन जीवन-पद्धति की समग्रता को उसकी अच्छाइयों और विसंगतियों आदि के साथ लेकर उपस्थित हुआ दिखाई देता है। एक बात और यहाँ ध्यातव्य है कि आधुनिक संस्कृतसाहित्य की जो लगभग ढाई सौ वर्षों की यात्रा है उसमें काल-परिवर्तन का क्रम कुछ अधिक ही तेजी से हुआ है। आरम्भ में भले ही कुछ कम हुआ हो लेकिन बीसवीं शताब्दी में यह क्रम उत्तरोत्तर और तेज होता गया। अभिप्राय यह कि आरम्भ में एक जैसा कालखण्ड जो कि लगभग 25-30 वर्षों का था, वह बदलते राजनैतिक, सामाजिक, आर्थिक, सांस्कृतिक और वैज्ञानिक कारणों के कारण प्रायः दस वर्षों का ही होता चला गया है। अतः इस परिवर्तन के साथ चलते हुए संस्कृत-कवि अपने प्रतिपाद्य की सिद्धि के लिए सभी प्रकार के काव्योपकरणों की सहायता लेते रहे हैं। अतः आधुनिक संस्कृत-कवियों के द्वारा आधुनिक संस्कृत-काव्य में नवीन प्रयोगों को अपनाते हुए बिम्बों और विधाओं के साथ नवीन आभाणकों को भी स्थान दिया गया है। इनमें यद्यपि प्राचीन साहित्य की छाप विद्यमान है। फिर भी नये रूप में प्रयुक्त होने के कारण ये कुछ अत्यधिक आकृष्ट करते हुए प्रतीत होते हैं। अर्वाचीन कवियों के द्वारा इन आभाणकों में कहीं व्यञ्जना का रूप स्पष्ट किया गया तो कहीं उसे अन्य अर्थों के साथ मिलाकर सामञ्जस्यपूर्ण निरूपण करने का प्रयास किया गया प्रतीत होता है।

कवि प्रशस्यमित्र शास्त्री के द्वारा मूर्ख एवं अशिक्षित व्यक्ति को शिक्षामन्त्री का पद प्राप्त होने पर यह उक्ति कहकर शिक्षामन्त्री का रूप प्रकट किया गया है-

"भाग्यं फलति सर्वत्र न विद्या न च पौरुषम्"[9]

एक अन्य स्थल पर कहा गया है-

"विद्वत्वं राजनेतृत्वं नैव तुल्यं कदाचन
गृहेऽपि नार्च्यते विद्वान् नेता सर्वत्र पूज्यते।।"[10]

शास्त्री जी के द्वारा नारी के सम्मान, श्रद्धा और अस्तित्व की व्यञ्जना कुछ इस प्रकार से कही गई है-

'भार्यायाः पादसंवाहं वस्त्रप्रक्षालनं तथा
प्रत्यहं वीक्ष्य कुर्वन्तं देवदत्तं मनस्विनम्।
देवान् प्रीणयन्तु कांक्षे शास्त्रेषु कथितं यथा
यत्र नार्यस्तु पूज्यन्ते रमन्ते तत्र देवताः।'[11]

कवि हर्षदेव माधव के द्वारा सामाजिक विद्रूपताओं को अत्यन्त सारगर्भित तथा चमत्कारिक स्तर पर प्रयुक्त करने का प्रयास किया है-

'देवदत्तो जले वसन्नपि करोति वैरं मकरेण
काचगृहे स्थित्वा पाषाणगुटिकाम् अन्यत्र।
पुष्पेषु विकसन्नपि, कण्टकैः प्रीतिं करोति
अस्मत्-टोपीं धृत्वा, उच्छालयति ताम् कदापि।
आपणं गत्वा, स विक्रीणीत आत्मानम्
स्नानगृहं गत्वा, शिश्नदेवो भवति, चित्रपटं स्मारं स्मारम्
मन्दिरे समभ्यर्च्य मस्जिदे निगूढो भवति।
शान्ति-मन्त्रणां कृत्वा, रथ्यासु प्रसारयत्यातङ्कम्।
स्वरोटिकां पाचयितुम्। इदमेव कारणमस्ति
पीनोऽयं देवदत्तः देवा न भुङ्क्ते।'[12]

इस प्रकार सभी विधाओं में आधुनिक कवियों के द्वारा आभाणकों का निरूपण किया गया है जो सामाजिक, राजनीतिक, आर्थिक, सांस्कृतिक आदि रूपों में है, जिनको नवीन दृष्टि से अपनाते हुए प्रस्तुत अध्याय में वर्णित करने का प्रयास किया गया है। मनुष्य-समाज में रहते हुए सभ्य व्यवहार करता है। जिस कारण वह समाज में अपना एक स्थान बना सके। समाज के प्रति अपने कर्त्तव्यों का पालन करने के लिए कभी-कभी उसे अपना व्यक्तिगत स्वार्थ भी त्यागना पड़ता है। समाज का स्वरूप स्वस्थ सुगठित शान्त तथा सद्भावनापूर्ण रहे इसके लिए यह आवश्यक है कि प्रत्येक मनुष्य एक दूसरे के साथ सामञ्जस्यपूर्ण व्यवहार अपनाए। समाज में जहाँ विभिन्न रुचियों वाले लोग विद्यमान हैं वहाँ भेदभाव, वैमनस्य आदि जैसी भावनाएँ न पनपे इसके लिए प्रत्येक मनुष्य को समाज के प्रति अपने कर्त्तव्यों का पालन करना ही चाहिए। एतदर्थ साहित्य का पर्याप्त और प्रबल प्रभाव पड़ता हुआ दिखाई देता है। कवियों और साहित्यकारों ने साहित्य के माध्यम से ऐसी सारगर्भित उक्तियों का निरूपण करते हुए समाज के प्रत्येक अंग को लोकोक्तियाँ एवं आभाणक के माध्यम से व्यक्त करने का प्रयास किया है।

कवियों के द्वारा किया गया यह प्रयास मानवसमाज के सभी अंगों जैसे जाति, वर्ग, बालक, वृद्ध, नारी आदि कहीं समाजगत व्यवहार यहाँ तक कि प्राकृतिक आपदा से सम्बन्धित दिखाई देता है। इनके अतिरिक्त धर्म, दर्शन, विज्ञान, भाषा, अंक, जीवनदर्शन, भाग्य, शिक्षा, साहित्य, कृषि तथा काल, स्थान, लोकविश्वास और जीवजन्तु आदि सम्बद्ध रूप से भी किया गया है। इन-इन विषयों को सधे हुए रूप में प्रस्तुत करने के लिए आभाणक का रूप प्रदान करते हुए उन्हें आधुनिक संस्कृत-कवियों के द्वारा अपनी कविताओं में अपनाया गया है। आभाणकगत प्रयोग की दृष्टि से कुछ आभाणकों का निरूपण यहाँ किया जा रहा है। इन्हें सम्यक् रूप में समझने के लिए

इनके कुछ विभाग किये जा रहे हैं, जैसे- सामाजिकता-प्रधान आभाणक तथा राष्ट्रीयभावनाप्रधान आभाणक।

सामाजिकता-प्रधान आभाणक

सामाजिकता-प्रधान आभाणकों के अन्तर्गत, जैसे कि पहले बताया जा चुका है, समाज के प्रत्येक क्षेत्र में घटित हो रही वे समस्त घटनाएँ जिनका प्रभाव मनुष्य के जीवनशैली, वाग्व्यवहार, रहन-सहन तथा आचार-विचार पर पड़ता है, को कुछ नवीनता के साथ प्रस्तुत करने का प्रयास आधुनिक संस्कृत-साहित्यकारों का रहा है। जिनमें से कुछ प्रमुख आभाणकों का निरूपण यहाँ किया जा रहा है।

कवि परमानन्द शास्त्री द्वारा लिखा गया, दूतकाव्य-परम्परा पर आधारित काव्य गन्धदूतम् में अतुलनीय आभाणकों का प्रयोग किया गया है। कवि ने नवदम्पति के विरह-वर्णन को बतलाते हुये कहा है कि पति के द्वारा मादक पदार्थों का अत्यधिक सेवन करने के कारण दोनों का आपस में बिछोह होता है और जब पति को अपनी गलती का भान होता है तो वह पत्नी को अपनी आत्मग्लानि का अनुभव कराता है। पति द्वारा की गई यह आत्मग्लानि को कवि ने आभाणक का रूप प्रदान करते हुये कहा है कि सचमुच आत्मग्लानि कठोर हृदय को भी पिघला देती है-

"आत्मग्लानिर्मनसि कुरुते मार्दवं दारुणेऽपि"[13]।

कवि ने श्रेष्ठ मनुष्य के गुणों का वर्णन करते हुए कहा है कि श्रेष्ठ लोग मित्रों के कार्य को शीघ्र ही पूरा कर देते हैं-

जैसे- *"आर्याः कार्यः सपदि सुहृदां गन्ध। संसाधयन्ति।"*[14]

डा. कृपाराम त्रिपाठी ने तरङ्ग दूतम् काव्य में निसर्ग प्रेम को बताते हुये कहा है कि सर्वश्रेष्ठ प्रेम निसर्गसुलभ और निर्विकार बाल्यावस्था का प्रेम होता है क्योंकि बाल्यावस्था में व्यक्ति बाहरी आडम्बरों और बुराइयों से दूर निश्छल प्रेम करता है। इसे कवि ने अपने काव्य में आभाणक के रूप में रखा है-

"बाल्याबद्धा सहजसुलभा प्रीतिरेकान्त-सिद्धा।"[15]

कवि श्री भीमराज सत्यनारायण कृत सूक्तिमाक्वली में कवि द्वारा सम्पूर्ण काव्य को सूक्ति के रूप में ही निबद्ध करने का प्रयास किया गया है। आभाणक के माध्यम से एक स्थल पर कवि ने साधारण स्वभाव वाले मनुष्यों को संसार में किस प्रकार व्यवहार करना चाहिए, इसका वर्णन करते हुये कहा है-

सत्यं मृदुप्रकृतिरेव जनो नितान्तं
सम्पीड्यते खलु जनैर्विविधैः प्रकारैः।
तूलं प्रताड्य बहुशः शिथिलीकृताङ्गः।
निक्षिप्यते हि शयनीयपटान्तराले।।[16]

आधुनिक कवि ब्रह्मानन्द शुक्ल कृत श्रीनेहरूचरितम् में मनुष्य के भाग्य को पहियों के अरों की भाँति बतलाते हुये आभाणक का प्रयोग किया गया है-

चक्रारपङ्क्तिसदृशं पुरुषस्य भाग्यं

निम्नोक्तं भवति यन्निगदन्ति विज्ञाः।[17]

डा. सत्यव्रत शास्त्री कृत इन्दिरागान्धीचरितम् महाकाव्य में भी नूतन आभाणकों का प्रयोग किया गया है- लोकहित की भावना को बताते हुये कवि कहता है कि लोकहित के लिए परमाणु-तत्त्व का महान् विस्फोट हुआ। अवर्णनीय परमाणु शक्ति सिद्ध होने पर लोकहित किया जा सकता है-

अवर्णनीया परमाणुशक्तिः सिद्धा सती लोकहितं विदध्यात्।[18]

आधुनिक कवि प्रो. रेवा प्रसाद द्विवेदी कृत सीताचरितम् महाकाव्य में बहुलता में आभाणकों का सार्थक प्रयोग किया गया है। आधुनिक युग की शासनव्यवस्था का वर्णन करते हुए कवि आधुनिक आभाणक के द्वारा शासक को राष्ट्र के प्रति किस प्रकार कार्य करना चाहिए बताया है-

सत्तां प्रसादः श्रमजोऽपि तोषदः।[19]

निरञ्जन मिश्र कृत काव्यमाला में कुछ प्राचीन आभाणकों का संस्कृतीकरण करके नवीन रूप प्रदान करने का प्रयास किया गया है। जैसे- *कौआ चले हंस की चाल* के लिये-

सत्यञ्चाभिहितं यदश्वतुलनामायान्ति नो गर्दभः।[20]

मुँह मुड़ाते ओले पड़े-

दैवो दुर्बलघातको विनयता सम्वर्द्धिता शोषणे।[21]

डंडे से तो भूत भी भाग जाता है-

भूतोऽपि प्रपलायतीति भयतो दण्डान्न मानवः।[22]

कवि पति को आश्वासन बधाता है कि एक दिन उसकी पत्नी उसके पास जरूर आयेगी क्योंकि संकट के समय आशा का आश्वासन प्राणियों को बलपूर्वक जीवन प्रदान करने में सहायक होता है जिसे कवि ने काव्य में आभाणक के रूप में कहा है-

आशाश्वासाः प्रसभमथवा प्राणिनं जीवयन्ति।[23]

संकट की अवस्था में व्यक्ति के स्वभाव को बतलाते हुये कवि कहता है कि जिस प्रकार रूई का ढेर अत्यधिक (पीड़ा) दबाव के कारण पत्थर जैसा स्वभाव ग्रहण कर लेती है उसी प्रकार वह प्रेमी भी पीड़ा में पत्थर के समान कठोर हो गया था। जिसे कवि ने नवीन आभाणक के रूप में प्रस्तुत किया है। जैसे-

पीडाभारादुपलकठिनो जायते तूलराशिः[24]

आधुनिक युग में ससुराल के वातावरण को बताते हुये कवि कहता है कि स्वाभिमानी व्यक्ति

के लिए ससुराल में किया गया अपमान मृत्यु के समान होता है-

श्वश्रूगेहे भवति निकृतिर्मानिनां मृत्युरेव।[25]

जहाँ चाह वहाँ राह की भावना को कवि इन शब्दों में कहता है कि आशा तथा विश्वास की भावना मनचाही वस्तु को प्राप्त करा देती है-

प्रायोऽप्याशाविलसितमनोभावनानामभीष्टम्[26]

डा. सत्यव्रत शास्त्रीकृत इन्दिरागान्धीचरितम् महाकाव्य में इन्दिरा जी के चरित का वर्णन करते हुये नूतन आभाणकों का प्रयोग किया गया है- लोकहित की भावना बताते हुये कवि कहता है कि लोकहित के लिए परमाणु-तत्त्व का महान् विस्फोट हुआ। अवर्णनीय परमाणु शक्ति सिद्ध होने पर लोकहित कर सकती है-

अवर्णनीया परमाणुशक्तिः सिद्धा सती लोकहितं विद्ध्यात्।[27]

कवि ने श्रेष्ठ शासक के कार्यों को आभाणक के रूप में सिद्ध करने का प्रयास किया है कि भला जनों का अप्रिय करने वाला शासन जनता के द्वारा नहीं अपनाया जा सकता। जैसे-

जनविप्रियमाचरत्कन बत साध्यं भुवि शासनं भवेत्?[28]

कवि कालिकाप्रसाद शुक्ल कृत राधाचरितम् महाकाव्य में कुछ नूतन आभाणकों का प्रयोग किया गया है। प्रस्तुत महाकाव्य में राधा को दिव्य शक्ति का अवतार माना गया है। यहाँ कवि ने आभाणकों के माध्यम से धूर्त, कृतज्ञ तथा ऐश्वर्य की अधिकता किस प्रकार नाश को प्राप्त कराती है, इसका वर्णन किया है-

धूर्ताः स्वदोषमपरं प्रतिरोपयन्ति।[29]

प्रायो जड़ा अपि कृतज्ञधियो भवन्ति।[30]

ऐश्वर्यं महदपि नाशमेति काले।[31]

राष्ट्रीयभावनाप्रधान आभाणक

नूतन प्रयोग की दृष्टि से किया गया आभाणकगत नूतन प्रयोग के अन्तर्गत सामाजिक आभाणकों के वर्णन के साथ ही साथ आधुनिक संस्कृत-रचनाकारों के द्वारा राष्ट्र को समर्पित उन महान् राष्ट्रनायकों, सन्तों और देवतुल्य उन चरितों को भी आभाणकों के रूप में रखा जा रहा है। राष्ट्रीय भावना-प्रधान इन आभाणकों के माध्यम से राष्ट्र के विकास की दृष्टि से राष्ट्रनायक को किस प्रकार के कार्य करने चाहिए यह बतलाया जा रहा है। राष्ट्रीयभावनाप्रधान इन आभाणकों में शोधविषय की दृष्टि से प्राप्त हुए कुछ नूतन आभाणकों का वर्णन किया जा रहा है। जैसे- पं. क्षमाराव कृत सत्याग्रहगीता में राष्ट्रीयभावनाप्रधान आभाणक का प्रयोग करते हुये कहा गया है कि शस्त्रास्त्रों के बल से रहित व्यक्तियों का सत्याग्रह ही उत्तम बल होता है। श्री नारायणपति त्रिपाठी कृत श्री भारतमातृमाला में कवि ने त्यागपरायण स्वदेशभक्त लोगों का वर्णन करते हुये कहा है-

ये केचन त्यागपरात्स्वदेशभक्ता नरा आपदमाप्नुवन्ति।

सर्वस्वहानिं बहुशोऽप्यवाप्य, राष्ट्राभिमानं न परित्यजन्ति।।[32]

आधुनिक कवि मेधाव्रत कृत दयानन्ददिग्विजयम् में शिक्षा के अभाव में बालिकाओं की स्थिति का चित्रण करते हुये आभाणकों का प्रयोग किया है।

निजार्यजातेस्तनुजादशाऽधुना नितान्तशोच्या शुभशिक्षणं विना।[33]

क्षमाराव कृत शंकरजीवनाख्यानम् महाकाव्य में स्वदेश को सर्वप्रथम स्थान देते हुये कहा गया-

स्वदेशमेव न ज्ञात्वा परदेशाटनेन किम्?[34]

दूसरे का अन्न खाने वाले को कवि ने परतन्त्रता का रूप देते हुए कहा है-

परपिण्डोपभुग् यः स्यात्स्वतन्त्रः सः कथं विदेशभ्रमण।[35]

कनकवंशम् काव्य में नीतिहीन राजा और तेजरहित नीति के परिप्रेक्ष्य में नूतन आभाणक देते हुए कहा गया है-

नीतिक्षतो नो नृपतिः प्रशस्यः, नीतिर्न तेजोरहिता नमस्या।[36]

कवि भगवदाचार्य कृत श्री महात्मागान्धिचरितम् में राष्ट्र के जातिगत भेद को निरर्थक सिद्ध करते हुये कवि ने राष्ट्रीयभावनाप्रधान आभाणक प्रस्तुत किया है-

न जातिभेदाः परमत्र मान्याः, निरर्थका हानिकराश्च सिद्धाः।[37]

देश की उन्नति के लिए किसानों की उन्नति होना अपरिहार्य है जिसे कवि स्वयंप्रकाश शर्मा ने श्रीभक्तसिंहचरितम् काव्य में आभाणक के रूप में प्रयुक्त किया है-

श्रमिकाः कृषकाश्चैव समृद्धिं यान्तु सर्वथा।

सुखे हि निहितं तेषां सुखं देशस्याखिलस्य च।।[38]

रमेशचन्द्र शुक्ल कृत गान्धिगौरवम् में भारतभूमि के कल्याण के लिए छुआछूत को समूल नष्ट करना आवश्यक मानते हुए राष्ट्रीयभावनाप्रधान आभाणकों का प्रयोग किया गया है -

अस्पृश्यतायाः यदि नो विनाशो नृभिः कृतः क्षिप्रतयैव राष्ट्रे।

तदा न पश्येत् स्वहितं कदापि वसुन्धरेयं मम भारतीया।।[39]

स्वराज्यविजयः महाकाव्य में कवियत्री ने परतन्त्र को पशुवत् मानते हुए मृत्यु को श्रेयस्कर माना है-

दासश्च पशुभिस्तुल्यः पशुत्वान्मरणं वरम्।[40]

श्री नारायणपति त्रिपाठी कृत श्रीभारतमातृमाला में कवि ने त्यागपरायण स्वदेशभक्त लोगों

का वर्णन करते हुये कहा है-

ये केचन त्यागपरात्स्वदेशभक्ता नरा आपदमाप्नुवन्ति।

सर्वस्वहानिं बहुशोऽप्यवाप्य, राष्ट्राभिमानं न परित्यजन्ति।।[41]

राष्ट्र की उन्नति के लिए उद्योगों की सुलभता का वर्णन करते हुए डा. रमेशचन्द्र शुक्ल कृत सुगमरामायण में अधोलिखित आभाणक प्रयुक्त किया गया है-

प्रजासूद्योगाः स्युर्विविधबहुला वैभवकाराः।[42]

श्री प्रभुदत्त शास्त्री कृत पूर्वभारतम् काव्य में कहा गया है कि दण्ड के भय से निश्चय ही नम्रता जन्म लेती है- *दण्डो हि विनयप्रसूनः।*[43]

भारतगणराज्यस्य प्रधानमन्त्रिणः नामक काव्य में आधुनिक कवि के द्वारा राष्ट्र को सबल बनाने के लिए संगठन और अनुसंधान को आवश्यक माना गया है-

सङ्घटनानुसन्धानाभ्यामेव राष्ट्राणि सबलानि भवन्ति।[44]

श्री शधिधर शर्मा कृत वीरतरङ्गिणी काव्य में कहा गया है कि भारत राष्ट्र को द्वेष से ही द्वेष है। इसे आभाणक के रूप में कवि ने कहा है-

द्वेष्यो न कोऽपि विश्वे द्वेषस्तु द्वेषणीयो नः।[45]

डा. के.एन. एलुत्तच्छन् कृत केरलोदयः काव्य में जीवन के लिए स्वतन्त्रता को महत्त्व प्रदान करते हुये आभाणकगत प्रयोग किया गया है-

न जीवितं जीवितमाहुरूत्तयाः

स्वतन्त्रताकल्पधनं हि जीवितम्।[46]

अतः आधुनिक संस्कृत-साहित्य के अन्तर्गत नूतन प्रयोग की दृष्टि से किया गया आभाणक प्रयोग गत प्रयास सार्थक प्रतीत होता है। इस पत्र में केवल कुछ ही सामाजिक और राष्ट्रीय भावना-प्रधान आभाणकों का वर्णन किया गया है।

संदर्भ

1. लोक-सुभाषित, पृ. 190
2. लोकसाहित्य- डा. द्विजराम यादव, पृ. 75
3. लोवसाहित्य
4. लोकसाहित्य- डा. द्विजराम यादव
5. वहीं
6. वहीं
7. लोक-संस्कृति की रूपरेखा, पृ. 298

8. लोकसाहित्य : डा. द्विजराम यादव
9. प्रशस्यमित्र शास्त्री- नर्मदा, पृ. 42
10. वहीं, पृ. 42
11. वही, पृ. 29
12. हर्षदेव माधव- भावस्थिराणि, पृ. 109
13. गन्धदूतम्- परमानन्द शास्त्री, 1/4
14. वहीं, 1/65
15. तरङ्गदूतम्- डा. कृपाराम त्रिपाठी
16. सूक्तिमुक्तावली- भीमराजु सत्यनारायण, पृ.सं. 9
17. श्रीनेहरूचरितम्- ब्रह्मानन्द शुक्ल, 1/28
18. इन्दिरागान्धीचरितम् महा.- प्रो. सत्यव्रत शास्त्री, 24/19
19. सीताचरितम् महा.- प्रो. रेवा प्रसाद द्विवेदी, 1/24
20. काव्यमाला- निरञ्जन मिश्र, दृक्-पत्रिका, अंक-17, पृ. 90
21. वहीं
22. वहीं, 39
23. गन्धदूतम्- परमानन्द शास्त्री, 2/5640
24. वहीं, 2/30
25. गन्धदूतम्- परमानन्द शास्त्री, 2/71
26. तरङ्गदूतम्- डा. कृपाराम त्रिपाठी
27. इन्दिरागान्धीचरितम् महा.- डा. सत्यव्रत शास्त्री, 24/19
28. वहीं, 5/7
29. राधाचरितम् महा.- कालिका प्रसाद शुक्ल, 11/14
30. वहीं, 1/45
31. वहीं, 10/1
32. श्रीभारतमातृमाला- श्री नारायण त्रिपाठी
33. दयानन्ददिग्विजयम् महा.- मेधाव्रत, 13/69
34. शंकरजीवनाख्यानम्- पं. क्षमाराव
35. वहीं, 41
36. कनकवंशम्, 11/16
37. श्रीमहात्मागान्धिचरितम्- भगवदाचार्य, 6/1642

38. श्री भक्तसिंहचरितम्- श्री स्वयं प्रकाश शर्मा, 6/4043
39. गान्धिगौरवम्- डा. रमेशचन्द्र शुक्ल, पृ. 6544
40. स्वराज्यविजयम्- पं. क्षमाराव
41. श्रीभारतमातृमाला- श्री नारायण त्रिपाठी
42. सुगमरामायण- डा. रमेशचन्द्र शुक्ल, 14/8
43. पूर्वभारतम्- श्री प्रभुदत्त शास्त्री, 10/3
44. भारतगणराज्यप्रधानमन्त्रिणः- द्वारिका प्रसाद घिमिरे, पृ. 1745
45. वीरतरंगिणी- श्री शशिधर शर्मा, प. 49
46. केरलोदयः- डा. के.एन. एलुत्तच्छन्, 12/39

□□□

वेदाङ्गाध्ययन में शिक्षावेदाङ्ग का प्राथम्य

कालिन्दी हरिकृष्ण पाठक

(The paper tries to establish that among all the six *vedāṅgas*, i.e.शिक्षा, कल्प, व्याकरण, निरुक्त, छन्द and ज्योतिष, the शिक्षा holds the first and prominent place. The paper says that the utterance (उच्चारण) of Vedic *mantras* give merits. However, in case of failing in it, it may also give opposite results. The शिक्षा-texts emphasize on the scientific and systematic knowledge of उच्चारण. Therefore, शिक्षा should come prior to *Vyākaraṇa*. This fact has also been supported by Patañjali in his महाभाष्य in the context of मात्रा-s of *udātta* accent.)

वेद विश्व का प्राचीनतम साहित्य है। श्रुति, आम्नाय आदि विभिन्न संज्ञाएँ वेदों के आविर्भाव एवं संक्रमण की विशेष परम्परा का निर्देश करती है। प्राचीन काल से वेद को एक पुरुष का रूपक दिया गया है तथा उनके विविध अंगरूप छः शास्त्र माने गये हैं। इन छः वेदांगों में से प्रथम कौन अनिवार्य है यह इस शोधलेख का प्रतिपाद्य है।

मुण्डकोपनिषद् में वेदांगों का प्राचीनतम क्रमबद्ध उल्लेख मिलता है ।

इति ह स्म यद् ब्रह्मविदो वदन्ति परा चैवापरा च । तत्रापरा-तस्मै स होवाच द्वे विद्ये वेदितव्ये ऋग्वेदो यजुर्वेदः सामवेदोऽथर्ववेदःशिक्षा कल्पो व्याकरणं निरुक्तं छन्दो ज्योतिषमिति । अथ परा यया तदक्षरमधिगम्यते[1]। यहाँ वेद-वेदांग का पराविद्या के रूप में उल्लेख है। मुण्डकोपनिषद् के क्रम से स्पष्ट है कि शिक्षा,कल्प व्याकरण,निरुक्त छन्दशास्त्र और ज्योतिष इन वेदांगों में शिक्षा प्रथम है। आपस्तम्ब-धर्मसूत्र में भी वेदांगों का क्रमभेद से उल्लेख किया गया है। वेदपुरुष के अंगरूप छः शास्त्र या विद्या को वताया गया है। जैसे कि, व्याकरण वेदपुरुष का मुख है। ज्योतिषविद्या वेदपुरुष की आँखे है । कल्प वेदपुरुष के हाथ है। छन्द वेदपुरुष के पाद ह तथा निरुक्त वेदपुरुष के कान ह।

छन्दःकल्पो व्याकरणं ज्योतिषं निरुक्तं शिक्षाच्छन्दोविचितिरिति ।।.....

मुखं व्याकरणं तस्य ज्योतिषं नेत्रमुच्यते ।

निरुक्तं श्रोत्रमुद्दिष्टं छन्दसां विचितिःपदे ।

शिक्षा घ्राणं तु वेदस्य हस्तौ कल्पान् प्रचक्षते ।। इति ।।[2]

पाणिनीय शिक्षा में छन्द आदि विद्याओं का छः वेदांगों के रूप में निर्देश मिलता है -

छन्दः पादौ तु वेदस्य हस्तौ कल्पोऽथ पठ्यते ।

ज्योतिषामयनं चक्षुर्निरुक्तं श्रोत्रमुच्यते ।

शिक्षा घ्राणं तु वेदस्य मुखं व्याकरणं स्मृतम् ।

तस्मात् साङ्गमधीत्यैव ब्रह्मलोके महीयते।।[3]

शैशरीयशिक्षा में भी इस प्रकार उल्लेख है। छः वेदांगों का उल्लेख प्राचीनकाल से ही अनेक ग्रन्थों में मिलता है । इस विषय में एक बात ध्यानास्पद है कि सभी ग्रन्थों में वेदपुरुष के अंग के रूप में छः विद्याओं का जो निर्देश किया गया है उस में कोई मतान्तर नहीं है परन्तु,वेदांगों का जो क्रम है वह अलग-अलग है। मुण्डकोपनिषद् में शिक्षावेदांग का क्रम सर्वप्रथम है। क्योंकि, यदि वेदपुरुष के यथार्थ के लिए उनके एक-एक अंग को समझना अनिवार्य है, तो शिक्षारूप अंग को प्रथम ही समझ लेना जरूरी है ।

भाषा का सब से छोटा और प्रारम्भिक अवयव वर्णध्वनि है और विश्व का कोई भी साहित्य वर्णराशिरूप होता है । इस प्रकार वेद भी वर्णराशिरूप है । इस साहित्य का उदात्तादि स्वरयुक्त एवं वृत्त लयसमन्वित उच्चारण होता है। यह विशिष्टरूप से उच्चरित साहित्य का श्रुतिपरम्परा से ही संक्रमण हुआ है। इसलिए उच्चारणपरम्परा से संक्रमित साहित्य का यथार्थरूप में संरक्षण करना अनिवार्य रूप से आवश्यक है। वेदाध्ययन की परम्परा यथायोग्य रूप में बनाये रखने के लिए वेद-अध्येता को वर्णध्वनियों के उच्चारणस्थान, करण, प्रयत्न आदि उच्चारणसंलग्न सभी पहलूओं का यथार्थज्ञान होना चाहिये। वेदांगों में से शिक्षाविद्या वर्णों के उच्चारण से सम्बन्ध रखती है।

शिक्षा शब्द का लक्षण ही तैत्तिरीयोपनिषद् में इस प्रकार दिया दया है। *शिक्षा शिक्ष्यतेऽनयेति वर्णाद्युच्चारलक्षणम्*[4]। वाजसनेयि प्रातिशाख्य में *अथ शिक्षाविहिताः*। सूत्र में *अथ* पद से उच्चारणस्थान,करण,आभ्यन्तर प्रयत्न,सक्रिय उच्चारण अवयव आदि का शिक्षा से विहित विषयों के रूप में अधिकार किया गया है[5]। इस उपरान्त कवि राजशेखर ने भी काव्यमीमांसा के द्वितीय अध्याय में *'तत्र वर्णानां स्थानकरणप्रयत्नादिभिर्निष्पत्तिनिर्णायिनी शिक्षा आपिशलीयादिका*[6] ? ऐसा कहा है। आपस्तम्ब-धर्मसूत्र में भी शिक्षा का लक्षण इस प्रकार कहा गया है- *वर्णानां स्थानप्रयत्नादिक्रमाध्ययनकाले कर्मणि च मन्त्राणामुच्चारणप्रकारं शिक्षयतीति*[7] विभिन्न आचार्यों के अभिप्राय से स्पष्ट हो जाता है कि जिस शास्त्र में अकारादि वर्ण, उदात्तादि स्वर, ह्रस्व-दीर्घादि मात्रा,स्थान-करण-प्रयत्नानुप्रदानरूप बल, उच्चारणमाधुर्यादिरूप साम और वर्णप्रश्लेष-विकारलोपागमादिरूप पदसन्धि (सन्तानः) और तत्सम्बद्ध अन्य विषय निरूपित होते है वह शिक्षा या शिक्षाशास्त्र है। शिक्षाशास्त्र का प्रयोजन ही वेदाध्येताओं को वेदमन्त्रों का शुद्ध उच्चारण करने के

लिए समर्थ बनाना और मन्त्रों का यथोक्त फलदायित्व सुरक्षित करने का है। शिक्षा को वेदपुरुष की नासिका का स्थान दिया गया है। यह अंग एक है। परन्तु, शिक्षावेदांग को मात्र एक के रूप में प्रस्तुत करना अभिप्रेत नहीं है। वेदों के के लिए शिक्षाविद्या घ्राणेन्द्रिय है। मतलब यह है कि यह वेदपुरुष का प्राण है, श्वासोच्छ्वास है। शिक्षा से ही वेद प्राणवान् है। दूसरे शब्दों में कहे तो यह वेदविद्या का जीवित है। इस अर्थ में शिक्षा ही वेदमन्त्रों का प्राण है। प्राण होने से ही अन्य अंगों का अंगत्व चरितार्थ हो सकता है। इसीलिए शिक्षावेदांग का अध्ययन सर्वप्रथम होना चाहिये ।

वैदिक संहिताओं के तुरन्त बाद प्रणीत ग्रन्थ सम्भवतः ऋग्वेदप्रातिशाख्य है । यह ग्रन्थ पाणिनि से भी प्राचीन है । यहाँ शिक्षा के विषयों का प्रारम्भ में ही अत्यन्त विस्तृत विवेचन किया गया है। इस उपरान्त अन्य उपलब्ध प्रातिशाख्यग्रन्थ जैसे कि, शुक्लयजुर्वेद प्रातिशाख्य,तैत्तिरीय प्रातिशाख्य ऋक्तन्त्र और शौनकीयचतुरध्यायिका प्रधान है। इनका संग्रथनकाल यद्यपि वेदांगों से अर्वाचीन है परन्तु,इसके अध्ययन की परम्परा मन्त्रों के आविर्भाव के बाद ही प्रारंभ हो चुकी थी। इन सब प्रातिशाख्यों में तत्-तत् वेदशाखा से सम्बद्ध विषयों का स्वर-व्यंजनादि के उच्चारण,स्थान प्रयत्न आदि तथा पदान्त-पदादि सन्धि का विवरण किया गया है और तैत्तिरीय आरण्यक के अनुसार पदान्त-पदादि सन्धि शिक्षा के ही विषय है। इस प्रकार ऋग्वेदप्रातिशाख्य से शिक्षा, व्याकरण, निरुक्त छन्द आदि विद्या का चिन्तन शूरु हो गया था। यहाँ भी शिक्षाशास्त्र का चिन्तन सर्वप्रथम मिलता है।

शिक्षाशास्त्र का व्याकरणशास्त्र से पहेले होना चाहिये, इस तथ्य का स्वीकार भाष्यकार पतञ्जलि ने अष्टाध्यायी में उदात्त स्वर की मात्राविषयक चर्चा से किया हुआ है। जैसा कि *नामेयमुत्तरा विद्या । सोसौ छन्दशास्त्रेष्वभिविनीत उपलब्ध्योवगन्तुमुत्सहते*[8]। यहां पतञ्जलि ने स्थानकरण आदि विषयों को प्राथमिक रूप से आवश्यक माना है। व्याकरणमहाभाष्य के प्रारंभ में पतञ्जलि व्याकरणाध्ययन के गौण प्रयोजन बताते हुए स्वरवर्ण के शुद्ध उच्चारण का महत्त्व बताते है[9], जिसे ऋग्वेदादिभाष्यभूमिका में दयानन्द सरस्वती ने शिक्षा का विषय बताते हुए इसके अध्ययन का प्राथम्य प्रतिपादित किया है[10]।

शिक्षाग्रन्थ दो प्रकार के ह। (1) वेदशाखा-सम्बद्ध और (2) लोकसाधारण-शिक्षाग्रन्थ। सर्ववेदशाखा-सम्बद्ध शिक्षाग्रन्थ लौकिक संस्कृत के प्रयोक्ताओं के लिए है । जिनका प्रयोजन लौकिक संस्कृतभाषा के वर्णों का मौलिक यथार्थ देना है । इस प्रकार प्राचीन भारतवर्ष में बहुत प्राचीनकाल से वर्णध्वनि के उच्चारणसम्बन्धी विद्या की शास्त्रीय विचारणा की गई थी । जिसे आधुनिक भाषाविज्ञान में नाम से जाना जाता है। वर्तमान समय में उपलब्ध कई शिक्षाग्रन्थ संग्रथन या रचनाकाल की दृष्टि से व्याकरण से परवर्ती लगते है,क्योंकि शिक्षा के कई विषयों का विवेचन व्याकरण वेदांग में भी किया गया है ।

सर्वदा शब्दोपग्राह्य होने से शब्दरूप से समझ में आता है। वाक् का ग्रहण वाणी से ही होता है इसीलिए वाक्तत्त्वसम्बन्धी शिक्षा की घ्राणेन्द्रिय है, प्राण है। अध्ययन की दृष्टि से शिक्षावेदांग ही प्रथम है।

सन्दर्भ

1. मुण्डकोपनिषद्, पृ. 184
2. आपस्तम्बधर्मसूत्र, 2.4.1.11, पृ. 265-266
3. पाणिनीयशिक्षा, 41-42, पृ. 54
4. शीक्षां व्याख्यास्यामः ... इत्यत्र शाङ्करभाष्यम्। तैतिरीयोपनिषद्। द्वितीय अनुवाक, पृ.25
5. अथेत्ययं शब्दो विशेषाधिकारार्थः। शिक्षाविहिताः स्थानकरणास्यप्रयत्नादयोऽभिधीयन्ते। 1.29 इत्यत्र उव्वटभाष्यम्। वाजसनेयि प्रातिशाख्यम्, पृ.20
6. काव्यमीमांसा, पृ.5
7. आपस्तम्वधर्मसूत्रम्। 2.4.1.11, पृ.265
8. तस्यादित उदात्तमर्धह्रस्वम्। 1.2.32, इत्यत्र भाष्यम्, भाग-1, पृ. 208
9. दुष्ट शब्दः।

   दुष्ट शब्दः स्वरतो वर्णतो वा मिथ्याप्रयुक्तो न तमर्थमाह।

   स वाग्वज्रो यजमानं हिनस्ति यथेन्द्रशत्रुः स्वरतोऽपराधात् ।।

   दुष्टाशब्दान्मा प्रयुक्ष्महीत्यध्येयं व्याकरणम् व्या. महाभाष्यम्, प्रथमो भागः, पृ. 2
10. तत्रादौ पठनस्यारम्भे शिक्षारीत्यास्थानप्रयत्नस्वरज्ञानायाक्षरोच्चारणोपदेशः कर्तव्यः। ऋग्वेदादिभाष्यभूमिका, पृ.312

सन्दर्भग्रन्था

1. आपस्तम्ब धर्मसूत्रम्। श्री मद्धरदत्तमिश्राविरचितया उज्ज्वलाख्यया वृत्त्या संवलितम्, व्याख्याकारः- डा.उमेशचन्द्र पाण्डेयः, चौखम्बा संस्कृत संस्थान, वाराणसी,1932
2. ऋग्वेदभाष्यभूमिका, स्वामी दयानन्द सरस्वतीजी, दर्शन योग महाविद्यालय, आर्यवन, 2002
3. काव्यमीमांसा। प्रकाश हिन्दी व्याख्योपेता, सं.डा.गंगासागर राय, चौखम्बा विद्याभवन, वाराणसी, 2007
4. पाणिनीय शिक्षा, शिवराज आचार्यः कौण्डिन्नयायनः, चौखम्बा विद्याभवन, वाराणसी, 2007
5. मुण्डकोपनिषद्, The Principal Upnishads, edited by Swami Shivanand, Divine life society, fourth edition,1998
6. तैतिरीयोपनिषद्, गीताप्रेस गोरखपुर, 15वाँ संस्करण ।
7. वाजसनेयि प्रातिशाख्यम्, सम्पादक एवं व्याख्याकार, डा.वीरेन्द्रकुमार वर्मा, चौखम्बा संस्कृत प्रतिष्ठान, 1987
8. व्याकरणमहाभाष्यम्, सं.एफ कीलहोर्न, भाण्डारकर ओरिएन्टल रीसर्च इन्स्टीट्यूट, पुणे, चतुर्थ संस्करण, 1962

❑❑❑

काव्यसौन्दर्य की पाश्चात्य एवं भारतीय अवधारणा

अञ्जू यादव

(The origin of Asthetics and its application have been briefly discussed in this paper. The views of Indian as well as western thinkers along with many other scholars have been discussed here from different angles. In western poetics the asthetics is developed as an important concept of poetics. However, in the tradition of Indian poetics it is linked with अलंकार. The scholars whose views are included in the present paper are : Ramachandra Shukla, K.S.Ramaswami, Plato, Saint Augustine (सेन्ट आगस्टाइन), Higal (हीगेल) and Sephotsavari (शेफटसवरी) etc.

प्राकृतिक सृष्टि में जो कुछ भी देखा जाता है, किसी न किसी रूप में वह सब उपयोग में आता है। ऐसी एक भी वस्तु नहीं है जिसमें उपादेयता का गुण विद्यमान न हो। प्राकृतिक पदार्थों में उपयोगिता के अतिरिक्त एक और भी गुण पाया जाता है, वह है-उनका सौन्दर्य।

सुन्दर क्या है और उसका अधिष्ठान क्या है इस सम्बन्ध में सभ्यता के विकास के साथ मानव जाति भी बराबर विचार करती आई है। यह चिन्तन इस सीमा तक विकसित हुआ है कि पश्चिम में सौन्दर्यशास्त्र पृथक् शास्त्र ही निगमित हो गया है। संसार के इन सौन्दर्य-शास्त्रियों ने प्रकृति, मानव-समाज, कला एवं काव्य के प्रसंग में सौन्दर्य के स्वरूप पर विचार किया है। सौन्दर्य का लोकोत्तर स्वरूप तो लौकिक जगत् से परे जाकर आध्यात्मिक सौन्दर्य के क्षेत्र का चिन्तन करता है।

सौन्दर्य के स्वरूप पर जितना व्यापक व्यवस्थित एवं शास्त्रीय चिन्तन पश्चिम में हुआ है उतना भारत में नहीं। यहाँ काव्य या साहित्य के प्रसंग में कवियों और आचार्यों द्वारा सौन्दर्यसम्बन्धी स्फुट विचार व्यक्त किये गये हैं। काव्यशास्त्र या अलंकारशास्त्र के विवेचन में आचार्यों ने प्रमुख रूप से रस, ध्वनि, वक्रोक्ति, रीति, अलंकार एवं औचित्य आदि काव्यतत्त्वों का विचार किया है।

सौन्दर्य को आन्तरिक तत्त्व मानने वालों की दृष्टि मूलतः आध्यात्मिक है। *'प्लेटो'* का कथन है कि यदि कोई वस्तु सुन्दर है तो वह किसी अन्य कारण से सुन्दर नहीं सिवाय इसके कि वह

पूर्ण एवं निरपेक्ष सौन्दर्य का अंश है। 18वीं और 19वीं शताब्दी में दर्शनिकों ने सौन्दर्य की आध्यात्मिकता के सिद्धान्त को पल्लवित किया। *'सेन्ट आगस्टाइन'* ने धार्मिक दृष्टि के बाह्य सौन्दर्य की अपेक्षा शिव के सौन्दर्य को ही सच्चा सौन्दर्य माना है। *'शेफटसवरी'* की दृष्टि में भी सौन्दर्य सृष्टि में परम प्रभु की ही अभिव्यक्ति है। *'हीगेल'* के अनुसार परम भाव की अभिव्यक्ति का प्रयास ही सौन्दर्य-सृजन है। सृष्टि में ईश्वरीय सौन्दर्य होने पर ही *'हीगल'* की दृष्टि में उसकी पूर्णता का प्रकाशन कलाओं में ही अधिक होता है। इस दृष्टिकोण के अनुसार उन्होंने सौन्दर्य की परिभाषा इस प्रकार दी है-

'पदार्थ के माध्यम से मूल्यादर्श या विचार का आलोकित होना ही सौन्दर्य है।'

सौन्दर्यशास्त्र दर्शन है या विज्ञान ? परम्परा उसे दर्शन मानती है, किन्तु आधुनिक चिन्तन इसे विज्ञान के रूप में ग्रहण करने के पक्ष में हैं। उपयुक्त स्वरूप-विश्लेषण के आधार पर इसे विज्ञान की अपेक्षा दर्शन मानना ही अधिक संगत प्रतीत होता है, क्योंकि इसके निष्कर्ष तथ्यात्मक नहीं होते, फिर भी इसकी प्रविधि-प्रक्रिया पर विज्ञान का गहरा प्रभाव है, इसमें सन्देह नहीं। इस दृष्टि से संस्कृत शब्द *'शास्त्र'* इन दोनों की अपेक्षा अधिक सार्थक है क्योंकि उसमें दर्शन और विज्ञान दोनों के दृष्टिकोणों का समन्वय हैं। वह वास्तव में किसी भी मौलिक विषय से सम्बद्ध सामान्य नियमों एवं सिद्धान्तों का समाहार है जो एक ओर दर्शन के बुद्धि-कल्पना-मूलक निष्कर्षों और दूसरी ओर विज्ञान की तथ्यमूलक प्रविधि-प्रक्रिया को अपने स्वरूप में समाहित कर लेता है। पाश्चात्य विचारकों द्वारा प्रयुक्त शब्दावली अवधारणामूलक परिपृच्छा अथवा *'सैद्धान्तिक अध्ययन' शास्त्र* के ही अस्पष्ट पर्याय हैं।

इस प्रकार, सौन्दर्यशास्त्र ललित कलाओं के रूप में अभिव्यक्त सौन्दर्य के सम्बद्ध मौलिक प्रश्नों के तात्त्विक विवेचन और उसके परिणामी सिद्धान्तों की संहिता का नाम है। सौन्दर्य की अवधारणा को केवल ललित कलाओं तक परिसीमित कर लेना कहाँ तक उचित है। सौन्दर्य के समस्त लक्षण जिस प्रकार ललित कलाओं पर घटित होते हैं, उसी प्रकार प्रकृति के रूपों पर भी। फूल का रूप, चाँदनी की कोमल आभा, कोकिल की काकली, सभी में ऐसे गुण विद्यमान हैं जो हमारी चेतना को चमत्कृत करते है, और इनके विषय में हमारी प्रतिसंवेदना व्यक्तिगत रागद्वेष से मुक्त, तटस्थ और निरपेक्ष होती है। इनके रूप का भी हम भावना करते है, ऐन्द्रिय प्रत्यक्ष मात्र नहीं-अर्थात् इनकी अनुभूति में भी ज्ञानेन्द्रियों के अतिरिक्त कल्पना का योगदान निश्चय ही रहता है, और इनके साक्षात्कार से भी प्रमाता का चित्तवैशद्य-लाभ करता है। *'लोंजाइनस', बर्क, कांट, कैरिट* आदि सौन्दर्यानुभूति की सत्ता मानते हैं और भारतीय आलोचकों में *'आचार्य रामचन्द्र' शुक्ल* प्रकृति की अनुभूति में रस की स्थिति स्वीकार करते हैं। *'कांट', 'हीगेल', 'क्रोचे' हाइटहेड* आदि मान्य दार्शनिक और आधुनिक विद्वान् स्वयं *'स्पारशॉट'* उसके अस्तित्व और महत्त्व को स्वीकार करते हैं।

पश्चिम के लेखकों में बाल की खाल निकालने अर्थात् एक ही बात को बार-बार मथने की प्रवृत्ति मिलती है। जब ढाई हजार वर्ष से काव्यशास्त्र और उससे भी पहले से तत्त्वमीमांसा, और

इधर कई शताब्दियों से मनोविज्ञान जैसे शास्त्रों की सत्ता तथा सार्थकता मान्य रही है तो सौन्दर्यशास्त्र की सत्ता और सार्थकता को सिद्ध करने के लिए इतना तर्क-वितर्क अपेक्षित नहीं है।

पाश्चात्य वाङ्मय में सौन्दर्य-तत्त्व का व्याख्यान-विवेचन आरम्भ से ही होता आया है और यह परम्परा निरन्तर चल रही है। प्लेटो ने काफी विस्तार से अनेक ग्रन्थों में सौन्दर्य के विषय में विचार किया है। अपने एक ग्रन्थ *'हिप्पिअस मेजर'* के संवादों में वे सुकरात के मन्तव्य से विषय का विवेचन आरम्भ करते हैं। सुकरात सौन्दर्य के विषय में तीन विकल्प प्रस्तुत करते हैं। सौन्दर्य का अर्थ कृतित्व की सफलता। सौन्दर्य श्रेयस् का पर्याय है। सौन्दर्य का लक्षण है- प्रीति जो नेत्र और श्रवण के माध्यम से प्रीतिकर हो, वही सुन्दर है। *'प्लेटो'* के अनुसार सौन्दर्य सृष्टि का मूल तत्त्व है, और इसका सन्धान करना ही तत्त्वद्रष्टा का चरम लक्ष्य है। वह सत् का पर्याय है और श्रेयस् से अभिन्न है। सौन्दर्य और प्रेम एक ही तत्त्व के दो वास्तविक पक्ष हैं। *'प्लोटिनस'* और *मसीहा* सन्त *ऑगस्टीन* तथा *ऐक्विनस* और आधुनिकों में *कांट* व *हीगेल* आदि। प्लोटिनस के अनुसार जो हमारे अनुराग का विषय है, अतन्तः वही सुन्दर है। कांट ने नवीन तर्कशास्त्र के आलोक में और हीगेले ने विज्ञान के आधार पर। कांट ने सौन्दर्य के रूप माने हैं। हीगेल ने इस विचार को और स्पष्ट करते हुए सौन्दर्य को दिव्य चेतावनी की गोचर अभिव्यक्ति या ऐन्द्रिय प्रतीति माना है। 19वीं शती के पूर्वार्ध में हरबर्ट नामक दार्शनिक ने दृढ़ता के साथ घोषणा की - वस्तु के रूप आकार की रचना अनुक्रम, अनुपात, सममिति, समन्विति, वर्ण-योजना दीप्ति आदि तत्त्वों में होती है। ये ही सौन्दर्य के तत्त्व हैं।

पाश्चात्य देशों की भाँति भारत में सौन्दर्यशास्त्र की व्यवस्थित परम्परा का विकास नहीं हुआ। आध्यात्मिक दृष्टि की प्रधानता के कारण यहाँ सौन्दर्य के गोचर रूप पर विशेष विचार नहीं हुआ। जगत् रूप में व्याप्त व्यावहारिक सत्ता के परिमार्जक स्वरूप पर ही दृष्टि अधिक रही। परन्तु सौन्दर्य की विस्तृत चर्चाएँ भले ही न हुई हो फिर भी उसकी ओर अनेक मार्मिक संकेत तथा दार्शनिक विवेचन काव्यरचना, अलङ्कारशास्त्र और कलाशास्त्र में अवश्य मिल जाते हैं।

भारत में सौन्दर्य सम्बन्धी-स्थापनाओं के शास्त्रीय विवेचन की परम्परा के विषय में परस्पर विरोधी मत मिलते हैं। *श्री के. एस. रामस्वामी* के सहमत विद्वानों ने सौन्दर्यशास्त्र को काव्यशास्त्र, अलङ्कारशास्त्र, साहित्यशास्त्र का ही पर्याय मानते हैं। डॉ. नगेन्द्र का मत है- भारतीय सौन्दर्य दर्शन का मूलाधार काव्यशास्त्र है। सौन्दर्य के आस्वाद और स्वरूप का व्यवस्थित विवेचन काव्यशास्त्र में ही मिलता है -

सुन्दरं रुचिरं चारु सुषमं साधु शोभनम्।
कान्तं मनोरमं रूच्यं मनोज्ञं मञ्जुलम्।।
तदासेचनकं तृप्तेर्नास्त्यन्तो यस्य दर्शनात् ।
अभीष्टेऽभीप्सितं हृदयं दयितं बल्लभं प्रियम्।।[1]

डॉ. गणपतिचन्द्र गुप्त की धारणा है कि ऐस्थेटिक्स का निकटतम पर्याय रसशास्त्र ही ऐसा शब्द है जो 'ऐस्थेटिक्स' के सभी अर्थों को ध्वनित करता है।

भारत में दूसरी विचार धारा के विद्वान् भी हैं जो काव्यशास्त्र की सीमा मात्र काव्य तक मानते हैं, जबकि सौन्दर्यशास्त्र की सीमा में सभी ललित कलाएँ आती हैं। अतः काव्यशास्त्र सौन्दर्यशास्त्र का एक अंग मात्र है। काव्यशास्त्र के निष्कर्ष केवल काव्य पर लागू होते हैं, जबकि सौन्दर्यशास्त्र के निष्कर्ष सभी ललित कलाओं को ध्यान में रखकर लिये जाते हैं। संस्कृत-काव्यशास्त्र में कल्पना को विशेष महत्त्व नहीं मिल सका, जबकि आज सौन्दर्यशास्त्रीय अध्ययन में कल्पना को सर्वोच्च स्थान प्राप्त है।

प्रत्येक भारतीय विचार का मूल वैदिक साहित्य में मिल जाता है। ऋग्वेद में सुन्दर के कई पर्यायवाची शब्द मिल जाते हैं। यथा रूप, चारु, रुचिर, वल्गु; प्रिय, प्रेशास, चित्र, मधुर आदि। अतः सुन्दर शब्द के लिए इतने शब्दों का प्राप्त होना उस युग के मनीषियों के इस शब्द से पूर्णतः परिचित होने का संकेत देता है।

संस्कृत-कवियों का सौन्दर्य-वर्णन तो उनके गौरव के अनुरूप अत्यन्त समृद्ध एवं परिष्कृत है ही उनका सौन्दर्य-विवेचन भी कारयत्री प्रतिभा के उन्मेष के कारण अत्यन्त मार्मिक बन गया है। इनमें मूर्धन्य हैं कालिदास जो मूलतः सौन्दर्य के कवि हैं उनका मानना है -

यद्यत्साधु न चित्रे स्यात्क्रियते तत्तदन्यथा।

तथापि तस्या लावण्यं रेखया किञ्चिदन्वितम्।।[2]

भवभूति बाण भारवि आदि अन्य संस्कृत-कवियों के काव्य में उनकी सौन्दर्य-सम्बन्धी धारणाएँ व्यक्त हुई हैं। रूप-सौन्दर्य में प्रायः नैसर्गिकता को सभी ने प्रधानता दी है।

उपर्युक्त विवेचन से यह स्पष्ट है कि भारतीय तथा पाश्चात्य सौन्दर्य-दर्शन में प्रत्यक्ष एवं परोक्ष चिन्तन पद्धतियों का भेद होने पर भी तात्त्विक दृष्टि से मौलिक अन्तर नहीं है। पाश्चात्य सौन्दर्य-शास्त्र की भाँति भारतीय सौन्दर्य-चिन्तन में भी सौन्दर्य के दिव्य एवं लौकिक रूपों का प्रचुर वर्णन-विवेचन मिलता है, साथ ही उसकी आत्मवादी, भाववादी तथा रूपवादी व्याख्याएँ और व्यक्तिनिष्ठ, वस्तुनिष्ठ तथा उभयनिष्ठ स्वरूप, रूपाकृति एवं सौन्दर्यदृष्टि आदि के विषय में प्रचुर संकेत उपलब्ध होते हैं।

भारतीय वाङ्मय के अन्तर्गत वैदिक ऋचाओं तथा परवर्ती भक्ति-साहित्य में दिव्य सौन्दर्य का अत्यन्त मार्मिक विश्लेषण किया गया है। यूरोप के प्राचीन सौन्दर्य-चिन्तक प्लोटिनस का मत है कि मानव आत्मा अपने मूल उद्गम उस 'परम तत्त्व' से मिलने के लिए व्यग्र रहती है जो शिव और सुन्दर का आधार-स्रोत है। वेद की अनेक ऋचाओं में, उपनिषदों में तथा शैव-दर्शन में भी यह धारणा विविध प्रकार से अत्यन्त सरस शब्दावली में व्यक्त की गयी है। उपनिषद् में ब्रह्म को अमृत आनन्दरूप और हिरण्मय कहा गया है। शैव दर्शन में चिति का आभास अथवा प्रतिबिम्ब होने के कारण संसार को चिर सुन्दर माना गया है।

पाश्चात्य मनीषी की भाँति भारतीय सौन्दर्य-विवेचक भी यह मानता है कि यद्यपि सौन्दर्य की रचना भौतिक उपकरणों से ही होती है, किन्तु ये उपकरण केवल सौन्दर्य के उपादान हैं, कारक या कर्त्ता नहीं है। कर्त्ता है कलाकार का मन-प्रतिभा अर्थात्-अनुभूतिप्रवणकल्पना।

अतः प्राचीन संस्कृत साहित्य में ही नहीं अपितु आज के आधुनिक काव्य में भी सौन्दर्य का वर्णन दिखाई देता है। संस्कृत-कवि प्रो.बनमाली बिश्वाल ने अपनी कविताओं में सौन्दर्य का वर्णन करते हुए लिखा है-

मनश्चेत् स्यादनुकूलं

गङ्गातः पवित्रतरं

तडागस्य जलम्।[3]

इन पङ्क्तियों से स्पष्ट है कि सौन्दर्य क अनुभूति में मन की अहम् भूमिका होती है। इसी प्रकार कवि प्रश्न करता है-

न जाने ते किं वैशिष्टयम्

किं लावण्यं

किमस्ति नावीन्यम्

मत्कृते त्वमपूर्वसुन्दरी।[4]

कवि का मानना है कि देखने वाले की दृष्टि में ही लावण्य रहती है। किसी वस्तु के प्रति मनोऽनुकूलता भी सौन्दर्य में हेतु बन सकती है। तेरे बिना मेरे लिए सौन्दर्य सारहीन कहकर कवि ने सौन्दर्य को व्यक्तिनिष्ठ सिद्ध किया है-

अतः प्रिये।

त्वदुपरि प्रिये

त्वदन्यत् मे सौन्दर्यमसारम्।[5]

अन्त में कवि अपनी स्थिति को स्पष्ट कर ही देते हैं। तुम वास्तविक सुन्दरी हो अथवा मैं सुन्दर मन का अधिकारी ? अर्थात् सुन्दर मन के अधिकारी को सब कुछ सुन्दर ही दिखाई देता है।

अप्यत्रास्ति यौवनं ते हेतुः

अथवा मे मनसः प्रभावः ?

रूपवती त्वमसि सुन्दरि!

अथवाहं सुन्दरस्य मनसोऽधिकारी।[6]

यहाँ स्थालीपुलाक-न्याय से प्रो.बिश्वाल की कविताओं को उद्धृत किया गया है। समकालिक अन्य कवियों में भी सौन्दर्य-चेतना पदे-पदे अनुभूत होती है। डा. जगन्नाथ पाठक जी की सौन्दर्यकारिका (विच्छित्ति-वातायनी) एवं आचार्य गोविन्दचन्द्र पाण्डेय का सौन्दर्यदर्शनविमर्शः यहाँ विशेषतः उल्लेख्य हैं।

सन्दर्भ

1. अमरकोष, तृतीय काण्ड, श्लोक 1097-98
2. अभिज्ञानशाकुन्तलम् 6.14
3. सौन्दर्यम्, व्यथा, लेखक- बनमाली बिश्वाल, पृ. 81
4. वहीं
5. वहीं
6. वहीं

सन्दर्भ ग्रन्थ-सूची

1. अमरसिंहकृत अमरकोष, सम्पा. वासुदेव शास्त्री पणशीकर, भारतीय विद्या प्रकाशन, वाराणसी, 2003
2. कालिदासविरचितम् अभिज्ञानशाकुन्तलम्, सम्पा. नारायण राम आचार्य, राष्ट्रिय संस्कृत संस्थानम् , जनकपुरी, नई दिल्ली, द्वितीय संस्करण, 2006
3. व्यथा (आधुनिक संस्कृत-कविता-संग्रह), लेखक- बनमाली बिश्वाल, पद्मजा प्रकाशन, 57 वसन्त विहार, झूसी, इलाहाबाद, 211019

□□□

वैराग्य-प्रतिपादन के क्षेत्र में भर्तृहरि का शतकत्रयी एवं जगन्नाथ का भामिनीविलास

विनीता पाण्डेय

(The present paper presents a comparative study of the theme of renunciation (वैराग्य) as depicted in the three Śatakas (शतकत्रयी) of Bhartṛhari and in the भामिनीविलास of Paṇḍitarāja Jagannātha. In fact, a number of aspects of वैराग्य is analysed in भर्तृहरि's वैराग्यशतक. Similarly वैराग्य gets a due recognition in the शान्तविलास or भामिनीविलास. Several examples are quoted from both the texts for this purpose.)

प्रथम दृष्ट्या यह तथ्य असंगत सा प्रतीत होता है कि पण्डितराज जगन्नाथ ने अपने 'भामिनीविलास' में वैराग्य-भावना को भी प्रतिपादित किया है। यह तथ्य तो आसानी से सब की समझ मे आ जाता है कि भर्तृहरि की शतकत्रयी और पण्डितराज के भामिनीविलास में नीति एवं शृंगार तत्त्वों का भरपूर प्रतिपादन हुआ है, किन्तु भामिनीविलास में वैराग्य-प्रतिपादन की बात सबके गले जल्दी नहीं उतरती। प्रस्तुत विवेचना से यह तथ्य स्पष्ट हो जायेगा कि पण्डितराज ने भामिनीविलास में शतकत्रयी के समान सशक्त प्रतिपादन वैराग्य का भले न किया हो, परन्तु फिर भी अपने स्वरूप व अपनी शैली में वैराग्य भी पर्याप्त मात्रा में प्रतिपादित हुआ है।

वस्तुतः शान्त रस का स्थायीभाव 'शम' है। इसे मम्मटाचार्य ने 'निर्वेद' कहा है।

निर्वेदः स्थायिभावोऽपि नवमो रसः।[1]

एक स्पष्ट तथ्य यह भी है कि भर्तृहरि ने जिस प्रकार निर्वेद अर्थात् 'शम' स्थायिसमन्वित वैराग्य भाव अर्थात् शान्त-रस के पद्यों की संरचना 'वैराग्यशतक' में की है, वहीं पण्डितराज ने भी अपने भामिनी विलास के शान्तविलास में उसी शमस्थायी की चर्वणा हेतु पद्यों की रचना की है। यह बात अवश्य है कि भर्तृहरि की शान्त-रस-प्रतिपत्ति इतनी अधिक चित्ताकर्षक है कि काव्यशास्त्रियों के लक्षणगन्थों की उपजीव्य बन गयी। आचार्य मम्मट ने अपने काव्य-प्रकाश में 'निर्वेद' स्थायी (शान्तरस) के उदाहरण हेतु भर्तृहरि के निम्न पद्य को उद्धृत किया है।

अहो वा हारे वा कुसुमशयने वा दृषदि वा

मणौ वा लोष्ठे वा बलवति रिपौ वा सुहृदि वा।

तृणे वा स्त्रैणे वा मम समदृशो यान्ति दिवसाः

क्वाचित्पुण्येऽरण्ये शिवशिवशिवेति प्रलपतः।।[2]

वैराग्यभाव की सम्पत्ति के रूप में ज्ञान और भक्तितत्त्व आदर्श है, उनमें भी भक्ति-सरसता और सुगमता के कारण वरेण्य है। 'शम' भाव के पोषण में भक्ति-मार्ग सुगम है। अतः भर्तृहरि के समान पण्डितराज ने भी कृष्णभक्ति के आलम्बन से शम भाव की चर्वणा हेतु उत्प्रेरण किया है-

विशालविषयात वीवलय लग्नदावानल

प्रसृत्वरशिखावलीविकलितम् मर्दायम् मनः।

अमन्दमिलदिन्दिरे निखिलमाधुरीमन्दिरे

मुकुन्दमुखचन्दिरे चिरमिदञ्चकोरायताम्।।[3]

परन्तु पण्डितराज के वैराग्यभाव के प्रतिपादन में भर्तृहरि की अपेक्षा अन्तर यह है कि वे सांसारिक थपेड़ों के आघात से आहत होकर निर्विण्ण होना चाहते हैं परन्तु 'शम' भाव की यह दशा उत्तम कोटि की नहीं कही जा सकती। शुकदेव मुनि एवं आद्य शंकराचार्य सदृश सहजात वैराग्य ही वस्तुतः उत्तम कोटि का माना गया है।

ऐसा ही उत्तम कोटि का निर्वेदभाव भर्तृहरि के उपर्युक्त पद्य से व्यक्त होता है। अन्य भाषाओं के परवर्ती सन्त कवियों ने सांसारिक सन्त्रासजन्य वैराग्य को वरेण्य नहीं माना है। तुलसीदास जी की यह लोकप्रसिद्ध पंक्ति सहज आकर्षित करती है-

नारी मुई संपति नासी मूँड़ मुड़ाइ भये सन्यासी।।

भगवद्भक्ति का आधार

वस्तुतः भगवद्भक्तिभाव शम स्थायी का श्रेष्ठ पोषक है और इसी कारण से वैराग्य भाव में भगवद्भक्ति का समावेश किसी न किसी आलम्बन के रूप में समस्त शान्त रस प्रतिपादकों की कृतियों में समाविष्ट हुआ।

भामिनीविलास के शान्तविलास और वैराग्यशतक इन दोनों में भी इनके रचयिताओं के भगवद्भक्ति का भी समावेश किया है। तुलनात्मक दृष्टि से देखा जाये तो पण्डितराज ने अधिक किया है। भर्तृहरि ने श्रीभगवद्भक्ति का समावेश किया है, परन्तु उनकी कृति में वैराग्यभावना का मनोवैज्ञानिक आधार पर अधिक एवं अच्छा प्रतिपादन हुआ है।

भगवद्भक्ति को वैराग्यसाधना के लिए नितान्त उपयोगी मानते हुए भर्तृहरि कहते हैं- सर्प में अथवा पुष्प में बलवान् शत्रु में अथवा मित्र में अथवा मिट्टी के ढेले में, फूलों की शय्या में अथवा पत्थर की शिला में तृणसमूह में और स्त्रियों पर समदृष्टि रखते हुए किसी रमणीय वन में शिव-शिव-शिव ऐसा उच्चारण करते हुए मेरे दिन व्यतीत हो ऐसी मेरी अभिलाषा है।[4]

भगवद्भक्ति को श्रेष्ठ साधन-रूप में मानने की दृष्टि से अन्यत्र (मङ्गलाचरण में) भर्तृहरि कहते हैं -"मस्तक पर भूषण रूप प्रतीत होने वाले चन्द्रमा की चन्द्रिका के समान देदीप्यमान शिखा से प्रकाशमान,सहज स्वभाव से ही कामदेवरूपी शलभ को भस्म करने वाले, कल्याण के मार्ग में प्रेरित करने वाले, हृदय में विराजमान मोह तिमिर का नाश करने वाले, हृदय-मन्दिर में विराजमान शिव की जय हो।[5]

भामिनीविलास के शान्तविलास में प्रतिपादित वैराग्य-साधनरूपा भक्ति

भामिनीविलास के शान्तविलास में अधिकांश पद्य भगवद्भक्तिपरक श्लोक है। इन श्लोकों में कवि ने भगवान् कृष्ण को अपने परम आराध्यदेव के रूप में मानकर उनके प्रति अपनी अनन्य निष्ठा वर्णित की है। निष्ठाभिव्यक्ति के इस प्रसङ्ग में उनके द्वारा अपने उपास्यदेव के गुणों का यशःकीर्तन करते हुए भक्तसुलभ दीनता व विनम्रता के साथ प्रभु से सन्ताप शान्ति की विनम्र प्रार्थना और अपने कष्टोद्धार की कामना की गयी है। इस प्रकार इन भक्तिपरक श्लोकों को दो वर्गों में विभक्त कर सकते हैं-

1. उपास्य की गुणस्तुति एवं यशःकीर्तन
2. स्वकल्याण हेतु प्रार्थना

उपास्य का गुण-स्तुति एवं यशःकीर्तन

शान्तविलास में भगवदाराधना के इस प्रसंग में पण्डितराज द्वारा अपने इष्टदेव कृष्ण की नाना प्रकार से गुणस्तुति एवं यशःकीर्तन किया गया है। उन्हें परिपूर्ण सौन्दर्य से सम्पन्न[6], मधुरिमागार[7], अपनी विश्वव्यापिनी प्रभा से त्रिभुवनों को प्रकाशित करने वाले[8], तथा अंहभाव समझने वाले प्राणियों के प्रच्छन्न आश्रय[9] के रूप में वर्णित किया गया है। इसके अतिरिक्त दयानिधि[10], कृपामूर्ति[11], परम सामर्थ्यवान्[12] देवी लक्ष्मी के कमलनयनों के आलम्बन[13], यदुराज[14], कमलनाथ[15], गणिका अजामिल आदि पतितों के उद्धारक[16] आदि विशेषणों से अभिहित किया गया है। इनके नेत्रों को त्रिभुवन के लिए आनन्दकारक तथा कमलों के प्रातःकालिक सौन्दर्य से भी अधिक सौन्दर्यसम्पन्न बतलाया गया है[17]। उनकी श्यामल छवि की मेघमाला[17], तमालवृक्ष[18] एवं नवीन जलधर[19] से उपमा दी गयी है।

पण्डितराज ने कृष्ण के गुणों का विवेचन् करते हुए उन्हें पापरूपी पर्वतों के लिए बज्र-स्वरूप, संसाररूपी प्रबल व्याधि के लिए अमोघ औषधि रूप, मिथ्याज्ञानरूपी रात्रि के लिए तथा घनघोर अन्धकार हेतु सूर्यमण्डल के प्रकाश स्वरूप, क्लेशरूपी वृक्ष के लिए अत्यन्त विकराल ज्वालाओं से युक्त अग्निस्वरूप तथा मुक्तिरूपी गृह के लिए द्वारस्वरूप बताया गया है।

बज्रम् पापमहीभूताम् भगवदुद्रेकस्य सिद्धौषधं।
मिथ्याज्ञाननिशाविशालतमसस्तिग्मांशबिम्बोदयः
स्फूर्जत्क्लेशमहीरूहामुरूतरज्वालाजटालः शिखी।

द्वारं निर्वृतिसद्‌गमनो विजयते कृष्णोति वर्णद्वयम्।।[20]

उनका दृढ़ विश्वास है कि कृष्ण की पावन संज्ञा मनोलीन होने पर आन्तरिक अज्ञानान्धकार का विनाश करने वाली, अनिर्वचनीय एवं उत्कृष्ट आनन्द करने वाली तथा माधुर्यस्रावी है। उनकी भावना उन्हें इस हेतु प्रवृत्त करती है कि रसना की रसज्ञाता तभी है कि वह 'कृष्ण' नाम का उच्चारण करे।[21]

उनका कहना है कि प्रभु का नामस्मरण सुबुद्धिदायक है। वह मन में विद्यमान समस्त वासनाओं का विनाश कर चित्त को समस्त आधि-व्याधियों से मुक्ति दिलाने वाला है। इसके बिना स्वर्ग, पाताल, सुमेरु व सागर के पार तक भी अन्यत्र कहीं स्वकल्याण का होना सम्भव नहीं। इसलिए पण्डितराज नीलाम्बुजश्याम 'श्रीकृष्ण' के नामस्मरणरूपी रसायन के रसास्वाद हेतु स्वमानस को बारम्बार प्रेरित करते हैं।[22]

स्वकल्याण हेतु प्रार्थना

अपने परमाराध्य कृष्ण की गुणस्तुति एवं यशोगान करते हुए पण्डितराज के भक्तिभावित हृदय से उनसे स्वोद्धार तथा स्वकल्याण हेतु नाना प्रकार से याचना भी की है। कभी स्वयं को विषयाग्नि की प्रचण्ड ज्वालाओं से दग्ध बताते हुए उनके परिपूर्ण सौन्दर्य से सम्पन्न, समस्त मधुरिमा के आगार मुखचन्द्र के लिए चिरकाल तक चकोर बने रहने की कामना की है।

'अमन्दमिलदिन्दिर-निखिलमाधुरीमन्दिरे, मुकुन्दमुखचन्दिरे चिरमिदं चकोरायताम्।'[23]

तो कभी जाज्वल्यमान अग्नि से भी अधिक ज्वलनशील सन्तापरूपी ज्वर के भार से स्वयं को प्रज्ज्वलित बताकर शीतलता के आधारभूत उनके नेत्रों से अपनी बुद्धि का स्पर्श करने की चाह वर्णित हुई है-

'कलिन्दगिरिनन्दिनीतटसुरद्रुमालम्बिनी, मदीयमतिचुम्बिनी भवतु काऽपि कादम्बिनी'।[24]

यहीं नहीं, अपने आराध्य को वर्षाकालीन जलधर के रूप में तथा संसार को ग्रीष्मकालीन प्रचण्ड सूर्य के रूप में कल्पित कर स्वयं को इस संसाररूपी प्रखर सूर्य की प्रचण्ड ज्वालाओं से सन्तप्त हुआ बतलाकर उनसे जलधर द्वारा सूर्यताप के शमन के समान अपनी पीड़ा का शमन करने की प्रार्थना की है।[25]

उनका आकुल आत्मनिवेदन है कि- हे प्रभु ! मैंने निर्लज्ज एवं अहंभावावृत्त होकर आपके द्वारा प्रदत्त अमृतमयी शिक्षा का स्वप्न में भी स्मरण नहीं किया था, फिर भी आप मुझे अपना समझते हैं। अतः हे भगवन् ! आपसे बढ़कर दूसरा कोई दयानिधि नहीं है और मुझसे बढ़कर दूसरा कोई प्रमादी नहीं -

त्वत्तो नास्ति दयानिधिर्यदुपते मत्तो न मत्तोऽपरः[26]

स्वोद्धार के निमित्त उनका बड़ा सुन्दर तर्क है कि - 'हे भगवन्! आपने गणिका, अजामिल जैसे घोर पापियों का भी उद्धार किया फिर मैं आपके द्वारा त्याज्य कैसे हो सकता हूँ-

सीदन् भवमरुगर्ते करुणामूर्ते न सर्वथोपेक्ष्यः[27]।

वैराग्यशतक में प्रतिपादित वैराग्य के आयाम -

भर्तृहरि के वैराग्यशतक को काव्यात्मक जीवनदर्शन भी कहा जा सकता है, क्योंकि "सहृदय पाठक वैराग्यशतक का आस्वादन कर रसचर्वणा के अलौकिक आनन्द का अनुभव कर सकते हैं।"[28]

वैराग्यशतक में भर्तृहरि के वैराग्यमय जीवन का वास्तविक बिम्ब उभरकर सामने आया है। इनके श्लोकों को पढ़ने से ऐसा प्रतीत होता है कि कवि को जीवन की क्षणभंगुरता तथा असारता का सम्यक् बोध हो गया था। संसार की जटिलता, वैभव की निरर्थकता और भोग-तृष्णा की विभीषिका आदि के वर्णन के द्वारा कवि ने करुणा और निराकुलता के साथ वैराग्य की आवश्यकता का बोध कराया है।

रस की दृष्टि से यह शान्त रस का अनुपम काव्य है। इसमें शान्त रस के अनेक उद्धरण भरे पड़े हैं जो विभिन्न आलंकारिक काव्यशास्त्रीय आचार्यों द्वारा अपने लक्षण ग्रन्थों में यथास्थान उद्धृत किये गये हैं। इन समस्त दृष्टि-बिन्दुओं पर विचार कर सुधी समीक्षक वैराग्यशतक को भर्तृहरि की सर्वोत्तम कृति मानते हैं।

विण्टरनित्ज का मन्तव्य है-

"भर्तृहरि की विलक्षणता यह है कि वे कामोपभोग के द्वारा संसार से वैराग्य की उपलब्धि का उपदेश करते हैं।"[29]

भर्तृहरि की काव्यप्रतिभा का चरम उत्कर्ष 'वैराग्यशतक' में दृष्टिगत होता है-पं.बलदेव उपाध्याय के शब्दों में -

"वैराग्यशतक भर्तृहरि का सर्वस्व प्रतीत होता है वे सन्तोष को परमसुख तथा वैराग्य को इसका एकमात्र साधन मानते हैं। उनकी दृष्टि में तपस्वी जीवन ही नितान्त श्रेयस्कर है"।[30]

सत्यकाम वर्मा के अनुसार-

"वैराग्यशतक को भर्तृहरि के जीवन के परवर्ती अंश का रहस्योद्घाटन माना जाता है। इसके आधार पर यह कहा जाता है कि वे अपनी प्रेयसी पत्नी के छद्म प्रेम का रहस्योद्घाटन होते ही वैराग्यग्रहण कर संसार-त्यागी हो गये थे। उनका यह वैराग्य भरे यौवन में हुआ था ऐसा माना जाता है।[31]"

इस प्रकार भर्तृहरि ने जीवन की विभिन्न समस्याओं से मुक्त होकर सत्य एवं असत्य,श्रेयस् एवं प्रेयस्, अभ्युदय एवं निःश्रेयस्, जड़ एवं चेतन, सुख एवं दुःख इत्यादि द्वन्द्वात्मक तत्त्वों के रहस्यों के समुचित विश्लेषण के लिए इस शतक में वैराग्य का समुचित प्रतिपादन किया गया है।

डा.नेमिचन्द्र शास्त्री का मत है कि- *'शतकत्रये गेयतया सह भावसान्द्रताऽपि विद्यते। कविः स्वभाविक-निर्णय-वर्णन-शैल्या वैराग्यस्य उदारान् प्रकटितवान्।'[32]*

तृष्णा गर्हणा-

वैराग्य की सिद्धि राग के अभाव से ही सम्भव है और राग का मूल कारण तृष्णा अथवा आशा है। यही कारण है कि सर्वप्रथम भर्तृहरि ने तृष्णा और आशा के ही दोषों का विवेचन किया है। कवि तृष्णा को सम्बोधन करके कहता है-

भ्रान्तं देशमनेकदुर्गविषमं प्राप्तं न किञ्चित् फलं
त्यक्त्वा जातिकुलाभिमानमुचितं सेवा कृता निष्फला।
भुक्तं मानविवर्जितं परगृहेष्वाशंकया काकयत्
तृष्णे दुर्मतिपापकर्मनिरते नाऽद्यापि सन्तुष्यसि।[33]

वैराग्यशतक में श्लोक सं.3,4,5,6,7,8,9,10 में भी यही विषय व्यक्त किया गया है।

विषयपरित्याग

तृष्णा के दूषणों का वर्णन करने के अनन्तर भर्तृहरि ऐहिक और आमुष्मिक भोगों के अनिष्टानुबन्धि होने के कारण उनके त्याग को ही अच्छा मानते हैं। वे कहते हैं कि-

इस संसार में फलकामना से किये हुए पुण्य कर्म को श्रेयस्कर मैं नहीं समझता। क्योंकि सत्यकर्मों के परिणाम को सोचते हुए मुझे भय उत्पन्न होता है कि कृतपुण्यकर्मों के फलस्वरूप स्वर्गादि का उपभोग करने से पुण्य क्षीण होने पर फिर भी विपत्तियों का सामना करना पड़ेगा। अत्यधिक पुण्यकर्मों के आचरण से प्राप्त महान् विषय उपभोगयोग्य पदार्थ विषयासक्त पुरुषों को विपत्ति देने के लिए ही उत्पन्न हुआ करते हैं।[34]

वैराग्यशतक में इसी विषय के अन्तर्गत ये निम्नलिखित श्लोक भी द्रष्टव्य हैं- श्लोक सं. 12,13,14,15,16,17,18,19,20-

याचनाजन्य दैन्य एवं आत्मसम्मान

विषयों के भोग में प्रायः धनिकों के समक्ष याचना करनी ही पड़ती है और अपनी दीनता भी प्रदर्शित करनी होती है। इसलिए भी वैराग्यशतक में पहले विषयों के परित्याग की चर्चा की गयी है। इसके अनन्तर भर्तृहरि ने याचना और तज्जन्य दीनता की अभिव्यक्ति का स्वरूप उपस्थापित किया है। वे कहते है-

दीना दीनमुखैस्सदैव शिशुकैराकृष्टजीर्णाम्बरो
क्रोशद्भिः क्षुधितैर्निरन्नविधुरा दृश्या न चेद्गोहिनी
याञ्चाभङ्गभयेन गद्गदलसत्तुट्यद्विलीनाक्षरं
को देहीति वदेत्स्वदग्धजठरस्यार्थे मनस्वी जनः।[35]

वैराग्यशतक में श्लोक सं. 22,23,24,25,26,27,28,29,30 में भी यही प्रस्तुत किया गया है।

भोग्य पदार्थों की अस्थिरता

याचना, दीनता और आत्मसम्मान इत्यादि विषयों की चर्चा के उपरान्त भोग के अस्थैर्य इत्यादि विभिन्न दोषों का वर्णन करते हुए भर्तृहरि कहते है-

सांसारिक वस्तुओं के सुखानुभव करने में बात-पित्तादिजन्य ज्वर आदि रोग से भय है- इसी प्रकार वंश में आचार-भ्रष्टता अथवा सन्तान-विच्छेद का भय है, धन की समृद्धि में राजा अथवा सरकार द्वारा छीने जाने का भय है, मान में दीनता एवं कृपणता का भय है, बल में शत्रुओं से भय है, रूप अर्थात् सौन्दर्य में जरा तथा बुढ़ापा से भय है, शास्त्र में शुष्कवाद करने वाले से भय है, गुण विद्या-विनय आदि में दुर्जनों से व्यर्थ की निन्दा के कारण भय है और शरीर में नाशकारिणी मृत्यु से भय बना हुआ है। इस प्रकार पृथ्वी पर मनुष्यों के लिए सभी वस्तुएँ भीति से युक्त है, केवल वैराग्य ही ऐसा है जिसमें भय का नाम नहीं है। अतः सांसारिक भोगादि का त्यागकर वैराग्य का आश्रय लेना ही उत्तम है।[36]

इन्हीं बातों का समर्थन ये निम्नलिखित पद्य भी कर रहे है- 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40

काल की महिमा

चूँकि यह संसार कालनियन्त्रित है, इसलिए भर्तृहरि दश श्लोकों में काल की महिमा का वर्णन किया है। उसमें भी सबसे पहले काल के नियामकत्व का उल्लेख करते हुए उसे प्रणाम विज्ञापित किया है। पूर्वकाल में अनुभूत विषयों को काल ने हरण करके केवल स्मरण का विषय बना दिया है। वे कहते है-

सा रम्या नगरी महान्स नृपतिः सामन्तचक्रं च तत्
पार्श्वे तस्य च सविदग्धपरिषत्ताश्चन्द्रविम्बाननाः।
उदिक्तः स च राजपुत्रनिवहस्ते वन्दिनस्ताः कथाः
सर्वं यस्य वशादगात्स्मृतिपथं कालाय तस्मै नमः।।[37]

वैराग्यशतक के श्लोक सं. 42,43,44,45,46,47,48,49,50 में भी इसी विषय को प्रस्तुत किया गया है।

यतिनृपति संवाद

सौभाग्य से काल की महिमा को जानकर वैराग्यप्राप्त कोई संन्यासी निरपेक्ष रूप से जगज्जाल को तृण जैसे समझते हुए किसी राजा के साथ निरंकुश भाव से संवाद करते हुए कहता है-

वयमिह परितुष्टा वल्कलैस्त्वं दुकूलैः
सम इव परितोषो निर्विशेषो विशेषः।

स तु भवति दरिद्रो यस्य तृष्णा विशाला।

मनसि च परितुष्टे कोऽर्थवान् को दरिद्रः ।।[38]

यही विषय निम्नांकित पद्यों में भी व्यक्त है- 51,52,53,54,55,56,57,58,59,60

मनोनियमन

हृदय को सम्बोधित करते हुए भर्तृहरि कहते हैं- हे हृदय ! प्रत्येक दिन बहुत तरह से दूसरों के हृदय को अपने अनुकूल बनाकर अति कठिनाई से प्राप्त की हुई कृपा को मनों में ही ले जाने के लिए क्यों प्रवृत्त होते हो ? तुम अपने हृदय में यदि प्रसन्न हो जाओ अर्थात् बाहर से मुख मोड़कर भीतर ही भीतर प्रसन्न होने की चेष्टा करो तो बिना परिश्रम अर्थात् आप ही आप उत्पन्न चिन्तामणि नामक मनोरथ पूरक पत्थर या रत्नविशेषो का गण ही निष्कलंक मानस कर्म या इच्छाविशेष तुम्हारी कामना के पुष्ट या पूर्ण नहीं करेगा ? अवश्य करेगा। जब आत्मा को प्रसन्न करने से इष्टसिद्धि हो जायेगी तब दूसरों के मन को प्रसन्न करने का कष्ट नहीं उठाना चाहिए।[39]

इसके अतिरिक्त वैराग्यशतक में निम्नांकित पद्य भी इसी सम्बन्धित है- 62,63,64,65,66,67,68,69,70.

नित्यानित्यविचार

मनोनियमन के अनन्तर इस बात का निर्णय आवश्यक है कि क्या नित्य वस्तु है और क्या अनित्य वस्तु है। नित्यानित्य वस्तु विचार के बिना मन को नित्य वस्तु पर केन्द्रित करना और अनित्य वस्तु से दूर रहना किसी भी भाँति सम्भव नहीं है। इसलिए भर्तृहरि ने नित्यानित्यविचार वैराग्यशतक में प्रस्तुत किया है। वेदाध्ययन, स्मृतिपर्यालोचन, शास्त्रचिन्तन और पुराण-श्रवण से कोई लाभ नहीं है अपितु विचारपूर्वक श्रवण, मनन, निदिध्यासन से ही आत्मानुभव किया जा सकता है, जो वास्तविक लाभ है-

किं वेदैः स्मृतिभिः पुराणपठनैः शास्त्रैर्महाविस्तरैः

स्वर्गग्रामकुटीनिवासफलदैः कर्मक्रियाविभ्रमैः

मुक्त्वैकं भवबन्धुदुःखरचना विध्वंसकालानलं

स्वात्मानन्दपद प्रवेशकलनं शेषवणिग्वृत्तयः ।[40]

वैराग्यशतक में इसी विषय को निम्नांकित पद्य में व्यक्त किया गया है-

पद्य-सं. 72,73,74,75,76,77,78,79,80

अन्तरस्तपौरुष शिवार्चन

भर्तृहरि के द्वारा नित्यानित्य वस्तु विचार के प्रसंग में तपस्या की आवश्यकता पर बल दिया गया है। तपस्या भी दो प्रकार की होती है- बाह्य एवं आभ्यन्तर। बाह्य तपस्या बहुविधोपकरण- साध्य तथा बहिर्मुखी होती है और आभ्यन्तर तपस्या उपकरण-निरपेक्ष होती है। इसलिए यह मुख्य है-

आसंसारं त्रिभुवनमिदं चिन्वतां तादृङ्
नैवास्माकं नयनपदवीं श्रोत्रवर्त्मागतो वा।
योऽयं धत्ते विषयकरिणीगाढगूढाभिमान-
क्षीवस्यान्तःकरणकणिः संयमालानलीलाम्।।[41]

प्रत्येक मनुष्य के हृदय में नैसर्गिक रूप से शिवत्वरूप पौरुष प्रसुप्तावस्था में विद्यमान रहता है। साधक योगी उसे जागृत कर शिवोऽहम् इत्यादि युक्तावस्था का आनन्द लाभ प्राप्त करने का प्रयास करता है।

वैराग्यशतक में पद्य सं.82,83,84,85,86,87,88,89,90 में भी यहीं अभिमत प्रकट हुआ है।

साध्यचर्या

मोक्षोपयोगी शिवाराधन की चर्चा के प्रसंग में भर्तृहरि के द्वारा साधक की एक विशेष जीवनपद्धति की उपयोगिता बतायी गयी है। शरीर के अत्याग की भी चर्चा की गयी है। इससे यह ज्ञात होता है कि यह मुक्ति मरणोपरान्त मिलने वाली आत्यन्तिक मुक्ति नहीं है बल्कि जीवन्मुक्ति है जिसे प्राप्त अवधूत ब्रह्मैक्य का अनुसंधान करते हुए शिवार्पित जीवन जीता है। ऐसे योगपुरुष या अवधूत[42] की जीवनचर्या का वर्णन भर्तृहरि ने वैराग्यशतक के अन्तिम श्लोकों में किया है। उनका कहना है-

कौपीनं शतखण्डजर्ज्जरतरं कन्या पुनस्तादशी-
नैश्चिन्त्यं सुखसाध्यभैक्ष्यमशनं निद्रा श्मशानवने
मित्रामित्रसमानतातिविमला चिन्ताऽथशून्यालये
ध्वस्ताशेषमदप्रमादमुदितो योगी सुखं तिष्ठति।[43]

फिर भर्तृहरि कहते हैं कि-

2.क्या यह अन्त्यज है ? अथवा जन्मना शुद्र और संस्कार उपनयन से ब्राह्मण इस प्रकार भिन्न-भिन्न दो जातियों वाला अर्थात् ब्राह्मण है? किंवा शूद्र है या कोई तपस्वी है? अर्थात् वस्तु के वास्तविक विचार में चतुर बुद्धिवाला कोई योगीश्वर है क्या? इस प्रकार मन में उठे सन्देहों को कहने में ढीठ अर्थात् मन की सन्देहात्मक स्थिति को निःसंकोच हो कहने वाले लोगों से कहे गये योगीगण मार्ग में चाण्डाल आदि कहने से न क्रोध में आने वाले और योगीश्वर आदि कथनों से न प्रसन्नचित होने वाले होते हुए स्वयं स्वेच्छा से विचार करते है।[44]

श्रीमद्भागवत में भी स्थितप्रज्ञ का वर्णन इसी रूप में किया गया है-

न प्रहृष्यत्प्रियं प्राप्य नोद्विजेत् प्राप्य चाप्रियम् ।
स्थिरबुद्धिरसंमूढ़ो ब्रह्मविद् ब्रह्मणि स्थितः।[45]

शीतोष्णसुखदुःखेषु तथा मानापमानयोः

ज्ञानविज्ञानतृप्तात्मा कूटस्थो विजितेन्द्रियः

युक्त इत्युच्यते योगी समलोष्टाश्मकान्वनः।।[46]

वैराग्यशतक के श्लोक सं.92,93,94,95,96,97,98,99,100 में भी इस विषय का विस्तार है।

समारोप

1. दोनों कवियों के वैराग्यप्रतिपादन-विषयक पद्यों का समीक्षात्मक अध्ययन करने पर दोनों के एतत् सम्बन्धी कुछ वैशिष्ट्य दृष्टिगोचर होते हैं। भर्तृहरि जहाँ शम स्थायी भाव को जागृत करने में सहज भाव से प्रवृत्त हुए हैं वहीं पण्डितराज जगन्नाथ उसके प्रतिपादन में भी सहज नहीं हो पाये हैं। शान्तविलास में भी यत्र-तत्र कुण्ठा के भाव प्रकट हुए हैं यद्यपि दोनों की व्यक्तिगत वैराग्य-भावना प्राप्त जीवनवृत्तों के अनुसार परिस्थितिजन्य विक्षोभमूलक है।

2. शान्तरस के प्रतिपादन में भी शम स्थायी के जागरण हेतु र्निहारिका नितान्त आवश्यक है, उससे भी पण्डितराज नहीं बच पाये हैं। यत्र-तत्र अहं भाव यहाँ भी प्रकट हो ही गया है। भर्तृहरि-प्रणीत वैराग्य-पद्यों में इस प्रकार की अहम्मन्यता मनागपि दृष्टिगोचर नहीं होती।

3. यद्यपि आराध्य भगवद्-रूप का आश्रय वैराग्यभाव का श्रेष्ठ पोषक है तथापि केवल भगवद्भक्ति के अवलम्बन का प्रतिपादन ही वैराग्यभाव के परिपूर्ण स्वरूप को प्रस्तुत नहीं करता। वैराग्यभाव के घटक रूप अन्य तत्त्वों यथा सांसारिक असारता, आत्मालोचन, समदृष्टि, तितिक्षा, प्रसुप्त अन्तस्थ शिवत्व जागरण, त्याग एवं सन्तोष इत्यादि का भी पर्याप्त मात्रा में वर्णन होना चाहिए। इस दृष्टि से भर्तृहरि का वैराग्य-प्रतिपादन प्रायः परिपूर्ण एवं श्रेष्ठ कोटि का निर्विवाद रूप से प्रतीत होता है। उनकी तुलना में पण्डितराज का प्रायः भगवद्भक्ति पर आधारित शान्त रस का वर्णन एकांगी ही प्रतीत होता है।

इस प्रकार भर्तृहरि के योगी हृदय से स्वतःस्फूर्त एवं काव्यबन्ध को प्राप्त वैराग्यभाव के सम्मुख पण्डितराज के शान्तविलास में तुलनायोग्य कुछ भी प्रतीत नहीं होता, क्योंकि वैराग्यशतक में आगत पद्यों में सहजता, सरलता, स्पष्टता एवं मर्मस्पर्शिता का प्रचुर समावेश है। जबकि भामिनीविलास के शान्तविलास में 'शम' भाव का प्रस्तुततिकरण बहुत सामान्य स्तर का है। कवि प्रौढोक्ति एवं पाण्डित्य प्रदर्शन के व्यामोह के कारण वह अभिधेयता (वाच्यता) की सीमा में ही उलझकर रह गया है। अतः वह चर्वणा के स्तर तक पहुँचने से कोसों दूर रह गये हैं। यत्किञ्चित् भक्तिभाव अवश्य संचरित होता है।

सन्दर्भ

1. काव्यप्रकाश-चतुर्थसमुल्लास, कारिका -35

2. वैराग्यशतक, संकीर्तन श्लोक -15
3. भामिनीविलास-4/1
4. वैराग्यशतक श्लोक -99
5. तत्रैव, 1
6. शान्तविलास,श्लो.1
7. तत्रैव, श्लो.34
8. तत्रैव, श्लो.12
9. तत्रैव, श्लो.15
10. तत्रैव, श्लो.39
11. तत्रैव, श्लो.20
12. तत्रैव, श्लो.2
13. तत्रैव, श्लो.5
14. तत्रैव, श्लो.37
15 तत्रैव, श्लो.39
16. तत्रैव, श्लो.13
17. तत्रैव, श्लो.3
18. तत्रैव, श्लो.4,26
19. तत्रैव, श्लो.34
20. शान्तविलास,श्लो.8
21. तत्रैव, श्लो.7
22. तत्रैव, श्लो.10
23. शान्तविलास श्लो.1
24. तत्रैव, श्लो.2
25. तत्रैव, श्लो.3
26. तत्रैव, श्लो.4
27. तत्रैव, श्लो.5, 39
28. संस्कृत-काव्यपरम्परा और आचार्य विद्यासागर के शतक (डा.आशालता मलैय्या)
29. भारतीय साहित्य का इतिहास, पृ. 188
30. तत्रैव,पृ.366
31. भर्तृहरि व्यक्तित्व और उनका भाषाचिन्तन- भाषाशास्त्र के सूत्राधार, पृ.39
32. संस्कृतगीतिकाव्यानुचिन्तम्, पृ.54

33. वैराग्यशतकम्, श्लो.2
34. तत्रैव, श्लो.11
35. तत्रैव, श्लो.21
36. तत्रैव, श्लो.31
37. तत्रैव, श्लो.41
38. तत्रैव, श्लो.53
39. तत्रैव, श्लो.61
40. तत्रैव, श्लो.73
41. तत्रैव, श्लो.81
42. यो विलङ्घ्याश्रमवर्णानात्मन्येव स्थितः पुमान्।
    अतिवर्णाश्रमी योगी अवधूतः स उच्यते। संस्कृत-हिन्दी-कोष, वा.शि.आप्टे, पृ.109
43. वैराग्यशतक, श्लो.91
44. तत्रैव, श्लो.96
45. श्रीमद्भगवद्गीता 4/20
46. तत्रैव, श्लो.6/7-8

□□□

बुद्धिवाद की मनोवैज्ञानिक व्याख्या

देवेन्द्र सिंह

(The present paper deals with the Psychological interpretation of intellectualism. According to *Bhagavadgītā*, intellect or बुद्धि is of three sorts, namely, सात्त्विकी, राजसी and तामसी Because of सात्त्विकी बुद्धि one can decide the discrimiration between प्रवृत्ति-निवृत्ति, कार्य-अकार्य and so on. राजसी बुद्धि is an opposition to सात्त्विकी as it cannot decide the difference between this dual conceptions. On the contrary, in तामसी बुद्धि one is forced to accopt निवृत्ति as प्रवृत्ति and the कार्य as अकार्य.)

बुद्धि मानव मात्र का विभेदक गुण है। तात्पर्य यह है कि बुद्धि या विवेक के कारण ही मनुष्य का अन्य प्राणियों अथवा पशुओं आदि से पार्थक्य निर्धारित होता है। पशुओं में भी भावना विद्यमान होती है किन्तु विवेक नहीं होता। अतः पशुओं का कार्य प्रवृत्ति के अनुकूल होता है जबकि मनुष्य अपनी बुद्धि अथवा विवेक के आधार पर कार्य सम्पादन करता है। बुद्धि का प्राधन्य होने के कारण ही इसे बुद्धिवाद की संज्ञा से अभिहित किया गया है। बुद्धिवाद मनुष्य को मूलतः बौद्धिक या विवेकशील मानता है। क्योंकि मानव के सभी कार्य बुद्धि के आदेशानुसार होते हैं। बुद्धि का आदेश कर्तव्य का पालन है। अतः मनुष्य कर्म इसलिए करता है कि कर्म करना उसका कर्तव्य है। इस कर्तव्य-पालन में सुख-दुःख की भावना का समावेश नहीं। कहने का भाव यह है कि हम कर्म इसलिए नहीं करते कि उससे सुख प्राप्त होगा वरन् इसलिए करते हैं कि कर्म हमारा कर्तव्य है। इससे स्पष्ट होता है कि हमारा कर्तव्य बौद्धिक या विवेक का आदर्श है। जब हम बुद्धि के आदेशानुसार कार्य करते हैं तो हमारा कर्म उचित कार्य कहलाता है। दूसरे शब्दों में उचित कार्य तो बुद्धि के नियमों के अनुकूल कार्य है और अनुचित इसके प्रतिकूल। इसीलिए बौद्धिक नियमों के अनुकूल कार्य को बुद्धिवाद सद्गुण की संज्ञा देता है। सद्गुणी व्यक्ति वही है जो बौद्धिक या विवेकपूर्ण जीवन यापन करता है। बुद्धि के महत्त्व का प्रतिपादन महाभारत में इस प्रकार दर्शनीय है-

'बुद्धिश्रेष्ठानि कर्माणि बाहुमध्यानि भारत।
तानि जङ्घाजघन्यानि भारप्रत्यवराणि च।।"

अर्थात् बुद्धि से विचार कर किये जाने वाले कार्य्र श्रेष्ठ होते हैं, केवल बाहुबल के सहारे होने वाले मध्यम श्रेणी के कार्य और उत्साह रहित केवल पैरों के सहारे होने वाले कार्य निकृष्ट होते हैं जो केवल भाररूप है। गीता के अनुसार बुद्धि तीन प्रकार से प्रस्तुत की गई है-

1. सात्विकी, 2. राजसी, 3. तामसी।।

अर्थात् जिसके द्वारा प्रवृत्ति-निवृत्ति, कार्य-अकार्य, भय-अभय तथा बन्ध और मोक्ष का विवेचन करते हुए कार्य किया जाता है उसे सात्त्विकी बुद्धि कहते हैं।

"प्रवृत्तिं च निवृत्तिं च कार्याकार्ये भयाभये।

बन्धं मोक्षं च या वेत्ति बुद्धिः सा पार्थ-सात्त्विकी।।"[2]

यहाँ प्रवृत्ति और निवृत्ति-मार्ग का निर्वचन आवश्यक हो जाता है। गृहस्थ जीवन में रहते हुए फल और आसक्ति का त्याग कर भगवदर्पण भाव से बुद्धिपूर्वक केवल लोकशिक्षा के लिए राजा जनक की भाँति व्यवहार करने का नाम प्रवृत्ति-मार्ग है। इसके विपरीत देहाभिमान को त्यागकर सच्चिदानन्द मयपरमात्मा में एकीभाव से स्थित हुए श्रीशुकदेव जी और सनकादिकों की भाँति संसार से उपराम होकर विचरने का नाम 'निवृत्ति'-मार्ग है।

इसी प्रकार धर्म-अधर्म, कार्य-अकार्य का यथार्थ निरूपण न कर सकने वाली बुद्धि को राजसी बुद्धि कहा जाता है। अर्थात् जिसमें धर्माधर्म, कर्तव्याकर्तव्य का विवेक सम्भाव्य न हो वही राजसी की श्रेणी में गिना जाता है-

यया धर्ममधर्मं कार्यं चाकार्यमेव च।

अयथावत् प्रजानाति बुद्धिः सा पार्थ! राजसी।।[3]

अर्थात् मनुष्य जिस बुद्धि के द्वारा धर्म और अधर्म को, कर्तव्य और अकर्तव्य को भी यथार्थ रूप में नहीं जानता वह बुद्धि राजसी है। इनके अतिरिक्त जो बुद्धि धर्म को अधर्म मानकर सब बातों में विपरीत निर्णय करती है उसको तामसी बुद्धि या दुर्बुद्धि कहते हैं-

अधर्मं धर्ममिति या मन्यते तमसावृता।

सर्वार्थान्विपरीतांश्च बुद्धिः सा पार्थ ! तामसी।।[4]

भाव यह है कि जो तमोगुण से घिरी हुई बुद्धि अधर्म को भी "यह धर्म है" ऐसा मान लेती है तथा इसी प्रकार अन्य सम्पूर्ण पदार्थों को भी विपरीत मान लेती है, वह बुद्धि तामसी है। अतः बुद्धि-तत्त्व दैवी विभूतियों में एक प्रकार का उच्च कोटि का वरदान है। इसका उपयोग अधिक से अधिक ईमानदारी से होना चाहिए। बुद्धि की शुद्धि के लिए भगवान् की भक्ति से बढ़कर कोई भी साधन आज तक अनुभव में नहीं आया है। बुद्धि के सिवा विचार-प्रचार का दूसरा कोई प्रशस्य उपाय नहीं है, क्योंकि अन्याय को ज्ञान ही मिटा सकता है। अतः यह निर्विवाद रूप से कहा जा सकता है कि केवल बुद्धि के द्वारा ही मनुष्य का मनुष्यत्व प्रकट होता है। पाश्चात्य विद्वान् वेकन का कथन है कि ईश्वर ने बुद्धि की कोई सीमा निश्चित नहीं की है। बुद्धि की स्थिरता के बिना कोई

भी आदर्श पूरा नहीं होती है। वेदव्यास जी ने भी स्पष्ट लिखा है- *"मनुष्य के पास बुद्धि और बल से बढ़कर श्रेष्ठ कोई दूसरी चीज नहीं है।*

कोई अज्ञात् विद्वान् का कथन है कि *'बुद्धि माया की माँ है अतः जहाँ जाती है, बेटी को साथ ले जाती है।'* इससे यह स्पष्ट ध्वनित होता है कि बुद्धि के साथ माया का आवरण लगा रहता है। इस माया के दुष्प्रभाव का निवारण बुद्धि की निर्मलता द्वारा ही किया जाता है। अर्थात् विवेक-पूर्ण विचारों के माध्यम से हम मायाजन्य पदार्थों की पहचान कर पाने में समर्थ हो सकते है। आचार्य कौटिल्य कहते हैं- *"जिस मनुष्य की बुद्धि का विलास नहीं होता अथवा जो बुद्धिद्रोही या अविवेकी होता है वह मनुष्यता से गिर जाता है।"*[5] इसीलिए वे इस यथार्थ का प्रतिपादन भी इस प्रकार करते हुए बुद्धि का महत्त्व प्रदर्शित करते हैं -

यस्य नास्ति स्वयं प्रज्ञा, शास्त्रं तस्य करोति किम् ।

लोचनाभ्याम् विहीनस्य दर्पणः किं करिष्यति।।[6]

अर्थात् जिसके पास स्वयं की बुद्धि नहीं है उसको शास्त्र से क्या लाभ ? जैसे नेत्रहीन मनुष्य के लिए दर्पण की उपयोगिता व्यर्थ है। मुंसी प्रेमचन्द्र ने ठीक ही लिखा है - जिसको बुद्धि नहीं है उसको बिना सींग-पूँछ का पशु समझना चाहिए। पञ्चतन्त्र में भी कहा गया है- *'बुद्धिर्यस्य बलं तस्य'*[7]।

अर्थात् जिसके पास बुद्धि है वही बलवान् है। प्रसिद्ध विद्वान् सिसरो का मानना है कि *"बुद्धिमान् विवेक से, साधारण मनुष्य अनुभव से, अज्ञानी आवश्यकता से और पशु स्वभाव से सीखते हैं।"*

जीवन के महत्त्वपूर्ण नैतिक नियमों का परिज्ञान व्यावहारिक बुद्धि के द्वारा होता है। यह व्यावहारिक बुद्धि विवेकशक्ति है, जिसके माध्यम से इन नैतिक नियमों का सहज बोध होता है। भाव यह है कि किसी भी कार्य के औचित्यानौचित्य का ज्ञान विवेक से होता है। यह विवेक शक्ति सभी मनुष्यों में है। परन्तु इन पदार्थों का सहज ज्ञान कराने वाली बुद्धि साधारण बुद्धि से भिन्न होती है। साधारण बुद्धि से गणित आदि विषयों का ज्ञान प्राप्त होता है किन्तु नैतिकता के ज्ञान के लिए असाधारण बुद्धि की आवश्यकता होती है। इसे ही काण्ट व्यावहारिक बुद्धि या विवेक शक्ति कहते हैं। महाकवि माघ बुद्धिसम्पन्न धीर-वीर पुरुषों की मनोवृत्ति का अभिव्यक्तीकरण इस प्रकार करते हैं-

आरभन्तेऽल्पमेवाज्ञाः कामं व्यग्रा भवन्ति च।

महारम्भाः कृताधियस्तिष्ठन्ति च निराकुलाः।।[8]

अर्थात् मूर्ख लोग छोटा-सा कार्य आरम्भ करते हैं और उसी में अत्यन्त व्याकुल हो जाते हैं, जबकि बुद्धिमान् लोग बड़े से बड़ा कार्य आरम्भ करते हैं और निश्चिन्त बने रहते हैं। आशय यह कि सफलता प्राप्त कर ही लेते है।

अत एव यह निर्विवाद रूप से कहा जा सकता है कि बुद्धिमानों की बद्धि के लिए कुछ भी

असम्भाव्य नहीं है। अर्थात् बुद्धिमान् स्वविवेक के आधार पर अलौकिक एवं असाध्य कार्यों को भी सम्पन्न करने में सफलता प्राप्त कर लेते हैं। यथा बुद्धि से ही तथा शास्त्र से ही चाणक्य ने सशस्त्र नन्दवंश का विनाश कर डाला-

बुद्धेर्बुद्धिमतां लोके नास्त्यगम्यं हि किञ्चन।

बुद्ध्या यतो हता नन्दाश्चाणक्येनासिवाणयः।।[9]

बुद्धिमान् व्यक्ति कभी अधर्म का मार्ग नहीं ग्रहण करता, इसकी सम्पुष्टि गोस्वामी जी ने उद्घोष के साथ की है- *"बुध नहिं करहि अधम कर संगा।"*[10]

पाश्चात्य विद्वान् हेयर के कथनानुसार- "बुद्धिमान् की बुद्धि दर्पण के सदृश है वह स्वर्ग का प्रकाश लेकर उसे परावर्तित कर देती है। अंग्रेजी की यह कहावत यहाँ पूर्ण प्रासंगिक है- A wiseman's day is worth a fool's life। अर्थात् बुद्धिमान् मनुष्य का एक दिन मूर्ख के जीवन भर के बराबर है। इसीलिए ब्रूये भी उद्घोष करता है कि- विवेक बुद्धि की पूर्णता है, जीवन के सभी कर्तव्यों में वह हमारा पथ-प्रदर्शन करता है। विवेकशील प्राणी के सम्बन्ध में कबीरदास की यह उक्ति सार्थक लगती है-

समझा समझा एक है, अनसमझा सब एक।

समझा सोई जानिए, जाके ह्रदय विवेक।।

बुद्धि अथवा विवेक से भ्रष्ट मनुष्य किसी भी अस्तित्व का नहीं रह जाता। समाज में विवेक भ्रष्ट का कोई स्थान नही। क्योंकि विवेकवान् मनुष्य जहाँ भी रहते हैं वे कर्तव्याकर्तव्य विवेकिनी बुद्धि के माध्यम से उत्तमता को ग्रहण करते हुए निकृष्ट पदार्थों का परित्याग कर देते हैं। कालिदास ने इसका एक उत्कृष्ट दृष्टान्त इस प्रकार दिया है- *"हंसो हि क्षीरमादत्ते तम्मिश्रा वर्णयत्यपः।"* अर्थात् हंस दूध निकाल कर ग्रहण कर लेता है और उसमें मिले हुए पानी को यथावत् त्याग देता है। वस्तुतः यह विवेक केवल सत्य में प्राप्त होता है। विवेकवान् व्यक्ति में निहित गुण साकार रूप ग्रहण कर पाते हैं-

विवेकिनमनुप्राप्ता गुणा यान्ति मनोज्ञताम् ।

सुतरां रत्नमायाति चामीकरनियोजितम्।।[11]

अर्थात् विवेकवान् पुरुष को प्राप्त कर गुण भी सुन्दरता को प्राप्त हो जाते हैं। जैसे स्वर्ण में जड़ा हुआ या स्वर्णमण्डित रत्न अत्यन्त सुशोभित होते हैं। इस प्रकार बुद्धि या विवेक का मानव जीवन में अत्यन्त महत्त्व है।

विवेकहीन मनुष्य के जीवन की असारता या विवेकभ्रष्ट मानव की स्थिति का वर्णन भर्तृहरि द्वारा प्रणीत इस श्लोक के माध्यम से सुगमता पूर्वक आकलित किया जा सकता है-

शिरः शार्वं स्वर्गात्पशुपतिशिरस्तः क्षितिधरं

महीध्रादुतुङ्गादवनिमवनेश्चापि जलधिम् ।

अधोऽधो गाङ्गेयं पदमुपगता स्तोकमधुना
विवेकभ्रष्टानां भवति विनिपातः शतमुखः।।[12]

अर्थात् स्वर्ग से च्युत होकर शिवजी के सिर पर, शिवजी के सिर से हिमालय पर्वत पर, हिमालय से पृथ्वी पर और पुनः पृथ्वीतल से समुद्र में गिरती हुई वहीं गङ्गा लघुपद को प्राप्त हुई। वस्तुतः विवेकभ्रष्ट पुरुषों का पतन सैकड़ों प्रकार से होता है। यथार्थतः पराक्रम का प्रमुख अंग विवेक या बुद्धि है, बुद्धि के द्वारा पराक्रम को शक्ति और युक्ति प्राप्त होती है। और यह विवेक या बुद्धि उपासना द्वारा उत्पन्न होता है। विवेकी होने से इन भौतिक अथवा सांसारिक तुच्छ वस्तुओं की प्राप्ति-अप्राप्ति द्वारा किसी प्रकार का आनन्द अथवा शोक ये दोनों प्रभावित नहीं कर पाते। साधारणतः मनुष्य सत्य की अपेक्षा बाहरी आकार से ही अनुमान लगाते हैं। नेत्र तो सभी मानव या प्राणियों के होते हैं किन्तु विवेक का वरदान किसी-किसी को प्राप्त होता है। विवेक नम्रता का प्रतीक है। अर्थात् उड़ने की अपेक्षा जब हम झुकते हैं तब विवेक के अधिक निकट होते हैं। इस प्रकार विवेक जीवन का नमक और कल्पना उसकी मिठास है। एक उसको सुरक्षित रखता है तो दूसरा उसको मधुर बनाता है।

अत एव हम इन विश्लेषणों के माध्यम से इस निष्कर्ष पर पहुँचते है कि बुद्धि अथवा विवेक मनुष्य के लिए ऐसा तत्त्व है जो उसके दैनन्दिन जीवन में तो मार्ग प्रशस्त करता ही है साथ ही ऐसा सदुपाय दे देता है जिसके माध्यम से मानव पारलौकिक आनन्द की भी प्राप्ति करने में समर्थ हो पाता है। अस्तु, बुद्धि का मानव-मात्र के लिए अपरिमेय अस्तित्व एवं बहुमूल्य महत्त्व है।

सन्दर्भ

1. वेदव्यासप्रणीत महाभारत- 5.35.65, 12.113.18
2. भगवद्-गीता- 18.30
3. वहीं, 18.31
4. वहीं, 18.32
5. कौटिल्यीयअर्थशास्त्र
6. चाणक्यनीति-10.9, पृ. 66
7. विष्णुशर्माकृत पञ्चतन्त्र
8. शिशुपालवध- 2.79
9. चाणक्यनीति- 5.8
10. रामचरितमानस, उत्तरकाण्ड
11. चाणक्यनीति- 16.9, पृ. 104
12. भर्तृहरिकृत नीतिशतक-10

सन्दर्भग्रन्थसूची

1. रामचरितमानस, मोतीलाल बनारसीदास, आर.सी. प्रसाद, द्वितीय संस्करण, 1990, दिल्ली, वाराणसी, पुनर्मुद्रण - 1979
2. नीति आण्ड वैराग्य-शतक आफ भर्तृहरि, मोतीलाल बनारसीदास, दिल्ली, 1971
3. चाणक्यनीतिदर्पण, सम्पा. राम अनन्त पाण्डे, त्रीलोकनाथ पुस्तकालय, महात्मा गान्धी रोड, कोलकाता-7
4. पञ्चतन्त्रम्, मोतीलाल वनारसीदास, वाराणसी, पुनर्मुद्रण -1979
5. शिशुपालवधम्, रामप्रताप त्रिपाठी, हिन्दी साहित्य सम्मेलन, प्रयाग, 1979
6. कौटिलीय अर्थशास्त्र, मेहरचन्द्र लछमनदास पब्लिकेशन, नई दिल्ली, 1988
7. The Mahābhārata Index, ed. by V.S.Sukthanka, P.L.Vaidya and others, Vol. IV, BORI, Pune, 1970

The Problem Regarding the Date of Viśakhadatta

Divya Mishra

(भारतीय-नाट्य-परम्परायां विशाखदत्तप्रणीतस्य राजनैतिकनाटकस्य मुद्राराक्षसस्य कालविषये मतानैक्यं दृश्यते। अन्य-प्राचीन-नाटककाराणामिव विशाखदत्तोऽपि स्वविषये स्वकालविषये च न किञ्चित् स्पष्टं प्रतिपादयति। नाटकस्य प्रस्तावनायां यद्यपि तस्य पितृ-पितामहादि-विषये सूचना लभ्यते किन्तु एतेन कश्चन निश्चयात्मकः कालः निर्णेतुं न शक्यते नाटकस्य। प्रकाशितानि नैकानि संस्करणानि स्वस्ववाचनाभिः एतां समस्यां द्रढयन्ति। अतः अगत्या एतद्विषये केवलम् अन्तःसाक्ष्य-बाह्यसाक्ष्याधारेण किमपि निश्चेतुं शक्यते। विविध-विदुषां युक्तयः अपि अत्र प्रमाणत्वेनाङ्गीकर्तुं शक्यते। एतदाधारेण अस्मिन् शोधपत्रे एतत्प्रसङ्गे कश्चन सकारात्मकः निष्कर्षः उपस्थाप्यते।)

Indian society was a knowledge-based society from the very beginning. During ancient times, a range of Vedic and Sanskrit literature was available alongwith many works. However, due to an abject dislike for self glorificaton and pompousness among playwrights and poets, we do not get important information about them. In the long tradition of Sanskrit dramas, as regarding other great Sanskrit poets, there are differences of opinion among scholars regarding the time-period of Viśākhadatta, composer of a politics-centered play like *Mudrārākṣasa*. Like other playwrights, Viśākhadatta too did not clearly mention about his time-period. Though, the introduction[1] of the play carries information about his father and grandfather, it does not help us to determine his specific time and period. The *Bharatavākya*[2] of *Mudrārākṣasa* mentions a king's name under different readings in various manuscripts. These are "*pārthivaścandraguptaḥ, pārthivo'vantivarmā*[3], *pārthivo dantivarmā*[4], *pārthivo rantivarmā*[5], *pārthivo rantavarmā*[6] and *pārthivo dharmavartī*. The *Bharatavākya* concludes by saying, "As Lord *Viṣṇu* took the form of *Varāha* and to protect the earth, raised it from the boundless waters on the end of his teeth, in the same manner, may this *pārthiva* (King) through his muscle power protect earth's suffering from the attack of *mlecchas*.

In this way, we find out that due to different names, it is literally impossible to determine the time-period. It is for this reason that experts have con-

sidered the internal clues present in the *Bharatavākya* of *Mudrārākṣasa* as the primary and most powerful proof to ascertain Viśākhadatta's time-period.

An analysis of reading of Pārthivo'vantivarmā

The proof of Viśākhadatta's time-period as mentioned in *Bharatavākya* is certified by many scholars like Prof. Jacobi, A.B. Keith, Prof. Winternitz, A. Mcdonald, Dr. Keilhorn and Rapson.

History contains two kings by the name of Avantivarmā. One was born in Maukhari dynasty and reigned from 580 to 600 A.D. His Son Grahavarmā was married with Rājyaśrī, sister of Harṣavardhana, ruler of Thāneśvara[7]. Another, Avantivarmā was the ruler of Kashmir in mid 9th century from 855 to 863 A.D.[8]

Therefore, it is disputed as which Avantivarmā was Viśākhadatta's patron. According to Mr. Jacobi, *Mudrārākṣasa* was composed during the reign of Kāśmīr's king Avantivarmā in the mid 9th century. In prologue of *Mudrārākṣasa*, there is a mention of a lunar eclipse[9] and the cruel planet 'Rāhu' trying to forcefully eclipse the moon but it is protected due to association of Buddha. According to Mr. Jacobi, the lunar eclipse as mentioned in *Mudrārākṣasa* happened on 2nd December 860 A.D. Viśākhadatta's play *Mudrārākṣasa* was managed to be staged by the minister "soor" during Avantivarmā's reign[10]. It is on this basis that Prof. Jacobi concludes that *Mudrārākṣasa* was composed during the rule of Kāśmīr's king Avantivarmā that is around mid 9th century B.C. Likewise Dr. Kieth and Dr. Dasgupta too accept Prof. Jacobi's proposition about time-period of *Mudrārākṣasa*. According to Mr. Kieth, *Mudrārākṣasa* was written after the composition of important works like *Śiśupālavadha* and *Mṛcchakaṭika* and therefore, dates prior to 9th Century A.D. But Dr. Keith has not been able to derive a concrete conclusion. According to him, "There is nothing that prevents a date in 9th Century though the work may be earlier."[11] However, this opinion does not seem to be valid.

The time-period of the lunar eclipse as mentoned in *Mudrārākṣasa*, according to prof. Jacobi, does not point out towards an actual lunar eclipse. Rather it indicates towards the capture of Chandragupta or a lunar eclipse by śleṣa. Therefore, Jacobi's opinion is not conclusive enough. Even if lunar eclipse is taken as an indication according to astrological inputs, yet *Viśākhadatta* talks about moon's protetion due to association of Buddha. Moreover, Buddha cannot stay away from the sun of more than 300, rather it is always closer than this, the *Bṛhatsaṁhitā* written by *Varāhamihira* in 490 A.D. raises ob-

jections on the full lunar eclipse in case of association of Buddha.[12]

In these circumnstances, one should accept that Viśākhadatta existed prior to Varāhmihira.

The view of Jacobi seems invalid as Kashmir's king Puṣkarākṣa has been mentioned as a *mleccha* in *Mudrārākṣasa*.[13] According to Sanskrit literature, *mlecchas* have been treated as different from *āryas* and subjected to hatred and therefore, how can Viśākhadatta treat his patron as *mleccha*. The second objection to consider Kāśmīra's king Avantivarmā as Viśākhadatta's patron is that there is no historical proof during Avantivarmā's rule from 850-883 A.D., that he had defeated any foreign king and protected India from foreign aggression. Where as Viśākhadatta in *Bharatavākya* of his play glorifies his patron as protector of India by defeating *mlecchas*.[14]

Therefore, Kāśmīra's king Avantivarmā cannot be accepted as patron of Viśākhadatta. Moreover, hand-written manuscripts of *Mudrārākśasa* are found very far from Kāśmīra. On this basis, Kantanatha shastri denied that Kāśmīra's king Avantivarma was a patron of Viśākhadatta. But Tailanga is not factually correct while saying that no manuscript has been found near Kashmir. One manuscript of *Mudrārākṣasa* is preserved in Raṇavīra library of Jammu (Relevant pages of Manuscript indicating reading "Pārthivo *Dharmavarti*" enclosed here with). Amazingly this manuscript has not attracted the attention of any scholar. When I found this manuscript in my academic tour, name of a ruler in the form of reading "*Pārthivo Dharmavarti*" in *Bharatavākya* came to be known, who also can be accepted as patron of Viśākhadatta. But any big ruler named *Dharmavartī* who would have ruled Kāśmīra or any other part of India is not known through historical records. In this case, there may be two possibilities. One is that it may be written as a qualifying term of a king in this manuscript. Another possibility is that the play was staged at the time of a ruler named *Dharmavartī* who would have probably ruled in Kashmir or in any part of India. Not mention of any king named *Dharmavartī* in historical record, can not be treated as the conclusive piece of evidence for the non-existence of a king because it may be for many reasons. The possibility of finding the name of king Dharmavartī in any historical record also can not be ruled out in coming days by any researcher.

Therefore, opinion of Dr. Jacobi, Keith and Dasgupta about Viśākhadatta's time-period is not valid. On account of their biased view, these scholars end up proving the body of Sanskrit literature as a very recent one. On the basis of the reading of 'Avantivarmā', a group of famous scholars e.g. Prof. Winternitz, Macdonal, Rapson, Keilhorn, accept that Kannauja king

Avantivarmā was a patron of Viśākhādatta.

According to Prof. Keilhorn, when we consider some parts of the plot available in '*Devīcandraguptam*' written by Viśākhadatta, it cannot be said that *Viśākhādatta* was contemporary of Candragupta II 'Vikramāditya'. Prof. Keilhorn also used reading 'Avantivarmā' as a valid proof to fix the time-period of *Viśākhādatta*. On the basis of this reading, he has accepted that *Viśākhādatta* was a contemporary of Maukhari king Avantivarmā who ruled in the last phase of the 6th Century.15 Macdonall16 and Rapson17 also accepted this view. According to these scholars, the play was written in the last phase of the 6th Century or in the initial phase of the 7th Century. On the basis of available text of '*Devīcandraguptam*', it can be concluded that after Samudragupta, his son Rāmagupta ruled.

King Rāmagupta was very coward. He made a treaty with the then 'śaka king', because he was afraid of śaka's attack. In the treaty, he promised to give his wife queen Dhruvadevī to the śaka king. But his younger brother Kumar Chandragupta killed the śaka king diplomatically and returned successfully. After that Kumār Candragupta murdered his elder brother and he himself became the king of the Gupta Empire. Impressed by Candragupta's extra-ordinary courage, Dhruvadevī became attracted towards him. Finally Candragupta married Dhruvadevī. On the basis of this plot of 'Devīcandraguptam', it does not seem possible that in the patronage of Candragupta or Kumāragupta *Viśākhadatta* constructed a plot in which Candragupta killed his own elder brother and married his queen wife. Hence, it can be proved that the plays *Mudrārākṣasa* and *Devīcandraguptam* have been written in the reign of Maukhari king Avantivarmā. On these grounds these scholars have accepted the last phase of 6th Century as the time period of Viśākhadatta. Dr. Keilhorn has tried to fix the time of Viśākhadatta on the basis of inscription of Varmalāṭa found in Vasantgarh of Rājputānā. According to him, Viśākhadatta's time period lies in the middle of the time period of Bhāravi and Māgha. Therefore, his time can be accepted in 6th Century.

Based on the fact that the Maukhari king Avantivarmā was patron of Viśākhadatta. To decide the time-period of Viśśākhadatta is highly objectionabale because:

(A). The Maukhari king Avantivarmā was never a king or emperor of whole India or most part of India. He was accepted as the king of Kanauj only. But, in the IIIrd Act of *Mudrārākṣasa*, in verses 1918[18] āśailendrācchilāntaskhalitasuranadī sīkarāsāraśītāttīrāntānnaikarāgasphurita maṇiruco dakṣiṇasyārṇavasyaāgatyā gatya bhītipraṇatan,paśataiśaśvadeva

kriyantā & 24[19], Viśākhadatta describes his king who was the sole ruler of entire India.

In the same way, Viśākhadatta has described his king's sovereignty by the using utterence of second Vaitālika[20].

Therefore, it can be concluded that Kannauja's king Avantivarmā was not the patron of Viśākhadatta.

(B). Kannauja's king Avantivarmā has not done such a historically important work, so that one could assume that he had taken the form of God Viṣṇu to protect the earth. But the king mentioned in *Bharatavākya*, has been assumed as kingly manifestation of that self existent God Viṣṇu to guard the earth[21].

Therefore, to consider Kannauja's king Avantivarmā as patron of *Viśākhādatta* is exactly opposite of the idea presented in Bharatavākya.

(C). The word *'mleccha'* has been used several times in the play, but one can not use this word for the king Avantivarmā who had only defeated Hooṇas as the patron of *Viśākhādatta*.

The word 'Mleccha', used in *Bharatavākya* does not mean only Hooṇas, because the play has used this word about several kings, e.g. Kulāta's king Citravarma, Mālaya's king Siṁhanāda, Kāśmīra's king Puṣkarākṣa, Sindha's king Sindhuṣeṇa and Pārasa's king Megha. Parveteśvara and his son Malayaketu were also *Mlecchas*[22]. Moreover, the playwright Viśākhadatta was acquainted with śaka, yavana, kirāta, Kamboja, Persian and Bāhlīkas[23].

(D). The writing style used in *Mudrārākṣasa* also suggests that it may not be later than 6th Century A.D. as there is no use of artificial language and long compounds (*samāsa*) those are found in later writings. So the time period is certainly not later than 5th Century A.D.

Determining the date of *Viśākhādatta* on the basis of mentioning of Buddhists in the drama

In the 7th canto of *Mudrārākṣasa*, there is a couplet in which there is a description where Candanadāsa offers sacrifice of his wife for his friend Rākṣasa[24].

In the couplet, their gesture of denouncement, shown as more regardable than the high charecters of Buddhists indicates superiority of Candanadasa's conduct to Buddhists. And it suggests that the play is far ahead from the time when Buddhism was diminishing in India. In 8th and 9th Century, Buddhism was completely extinct. The discussion on Buddhism in *Mudrārākṣasa* can

not refer to this time. So, certainly *Mudrārākṣasa* was composed before this time i.e. before the last half of the 6th Century.

Analysis of the reading of Pārthivo Dantivarmā

On the basis of reading *Pārthivo Dantivarmā* instead of '*Pārthivaścandarguptaḥ*' in the *Bharatavākya* (ending couplet) of Mudrārākṣasa, scholars like Rangaswami saraswati try to connect to Viśākhadatta with Dantivarmā, the king of Pallava.[25] But western scholars, because of lack of valid evidence refrain from giving any opinion. Even though the time of Pallava king Dantivarmā is certain in 7th or 8th century still, as the Pallava dynasty belongs to śaiva cult, it is unusual to connect him with king who is percieved as an incarnation of Viṣṇu in the *Bharatavākya*. Again history does not say a single word about any great work of Dantivarmā, for which any dramatist would have made any request to a contemporary king for rescuing the tormented earth from the atrocities of the *Mlecchas*.[26]

Analysis of the reading Pārthivo Rantivarmā

In a handwritten manuscript of *Mudrārākṣasa* instead of '*Pārthivaścandraguptaḥ*', '*Pārthivo Rantivarmā*' is available. But in the ancient or modern history of India, no important personality carrying this name is found. So, this reading is corrupt. This is also the opinion of Tailang and Das Gupta. According to them, no where any reference of 'Rantivarmā' is found in Indian historical works.

Analysis of the reading pārthivaścandraguptaḥ

'pārthivaścandraguptaḥ' described at the end of the *Bharatavākya* of *Mudrārākśasa* is the most accepted reading, but there arises a problem in accepting the reading '*pārthivaścandraguptaḥ*'. There are references of atleast three famous kings having the name Candragupta :

a. The founder king of Maurya dynasty, Candragupta Maurya.

b. Founder of Gupta dynesty of Magadh Candragupta-I and

c. Great Vikramāditya Candragupta II of immense potentiality who made the Gupta dynasty touching its highest peak of excellence.

First, Candragupta Maurya among the three can not be accepted as the patron of Viśākhadatta. This is because historians have fixed the date of Candragupta Maurya between 322 B.C.-298 B.C. But the writing style of Mudrārākṣasa is not that archaic that it can be placed at age of Candragupta Maurya. One scholar who regards Candragupta Maurya as the patron of Viśākhadatta is Dr. Nirupana Vidyalamkar. Western scholars do not agree

with this view.

Gupta king Candragupta I of Magadh also can not be accepted the patron of *Viśākhādatta*, Candragupta II can be accepted as so, on the basis of the reading *'pārthivaścandraguptaḥ'*. Western scholars like Prof. Hilebrandt, Spare, Tone, Stenkono are in support of this view.

In accordence with the suggestions of the Bharatavākya of Mudrārākśasa, Candragupta II was a very powerful and influential king. With his valour he conquered almost all parts of India.

He was eulogized with the epithet Vikramāditya because of his power and victory over Śakas. The Gupta kings of 4^{th} & 5^{th} Century were Vaiṣṇavas. They also built many temples of their God Viṣṇu. Candragupta II was also a devotee of Lord Viṣṇu. The image of the king presented by the dramatist *Viśākhadātta* in the *Bharatavākya* of *Mudrārākṣasa* is similar with Candragupta II. Śaka, Kuṣāṇa, *Bāhlīka* etc. who came from outside of India and conquered Indian land were mentioned as 'Mleccha' by the author. Candragupta II Vikramāditya is the king who restricted their atrocities and he was also a worshiper of Lord Viṣṇu. So it is logical to say, 'protector of the earth from the Mlecchas' for Vikramāditya. In this way, On the basis of the reading '*pārthivaścandraguptaḥ*' of the *Bharatavākya* if we accept Candragupta II Vikramāditya as the patron of *Viśākhādatta* then the time of *Viśākhādatta* happens to be the last part of 4th Century or the 1st part of 5th Century. Prof. Hilebrand, Spare and Tone accept the opinion that the time period of Viśākhadatta is same with the Candragupta Vikramāditya.27 According to these scholars, Mudrārākṣasa is even earlier than the first refined version of Pañcatantra. They placed the time frame of *Viśākhādatta* even before Bhartṛhari, the author of the *śatakatraya* and a great grammarian who died in 651 A.D. *Viśākhādatta* in his Bharatavākya mentions his patron Candragupta II Vikramāditya (375 A.D.-413 A.D.) who defeated Hūṇas along with Candragupta Maurya. In this way, these western scholars have accepted the time period of *Viśākhādatta* as 4^{th} Century. Prof. Staenkono also regards the reading *pārthivaścandraguptaḥ* as authentic. According to him, by the term Candragupta in the Bharatavākya, Candragupta II Vikramāditya is indicated whose ruling period is between 375A.D.-413 A.D. In this way according to him *Viśākhādatta* is a contemporary of Kālidāsa.

Review of *Mudrārākṣasa*, Edited by A. Hillbrandt and Stenknow IA, XL, III 64. Thus, time period of Viśākhadatta can be determined as the later half of the 4th Centutry or the 1st half of the 5^{th} Century.

In conclusion of this research paper, regarding the time period of *Viśākhādatta*, it comes out that Mudrārākṣasa must have been composed in between the second half of the 4th Century or the 1st half of the 5th Century. In the *Bharatavākya*, the author has mentioned the name of Candragupta Maurya who is the founder of the Mauryan dynasty, as the central character of his narrative. He also has mentioned Candragupta II Vikramāditya who was his patron and carries the same name as well. As both of them carry the same frist name, the word Candragupta indicates both the rulers with the help of pun. *Mudrārākṣasa* must have been enacted in the period of Candragupta II Vikramāditya.

Practically then readings *pārthivo'vantivarmā, pārthivodantivarmā* and *pārthivorantivarmā* in the place of the actual text *pārthivascandraguptaḥ* do not create any uncertainty regarding the date of *Viśākhādatta*. On the contrary, it proves helpful in fixing his time period. In *Bharatavākya* of *Mudrārākṣasa*, name of four kings are mentioned. If the names of two kings were mentioned then there could be a doubt regarding the patron of *Viśākhādatta*. But here mentioning of the names of five kings are found who have ample difference in their date. Candragupta II Vikramāditya was in between 375 A.D.- 413 A.D. Avantivarmā, the king of Kannauja belonging to Maukhari dynasty came into prominance in the later half of the 6th Century.

The time of Avantivarmā of Kāśmīra was 9th Century and Dantivarmā of Pallava dynasty in south was in between the later half of the 7th Century and 1st half of the 8th Century. There seems to be huge difference of time among these rulers. Thus, it becomes naturally clear that Viśākhadatta was contemporary of the oldest ruler among them. Candragupta II Vikramaditya is the oldest. So he must be accepted as the patron of Viśākhadatta. It was natural for Viśākhadatta to maintain the name of his patron in the *Bharatavākya*. In the drama, the author has presented the mighty character of Vikramāditya in different contexts. As far as, the question of mention of the names of later kings in the *Bharatavākya* is concerned, the answer is that when Mudrārākṣasa was enacted before the Kannauja king Avantivarmā or the Kāśmiīra king Avantivarmā in order to praise them, *parthivo'vantivarmā* must have been replaced in place of *Pārthivaścandarguptaḥ*. In the same way, when the drama was enacted before the Pallava king Dantivarmā, the reading pārthivo dantivarmā seems naturally placed. Apart from this the relation between *Viśākhādatta* and Candragupta II Vikramāditya becomes certain. As the author says that his patron was incarnation of Lord Viṣṇu. Though Gupta kings were worshippers of Lord Viṣṇu, they had tolerance for other religions. Be-

cause of this reason though *Viśākhādatta* remained under the patronage of the worshipper of Viṣṇu, he himself was a śaiva. In the first two opening couplets of *nāndipāṭha* of *Mudrārākṣasa*, he worshipped Lord śiva. In this way there is no obstacle in establishing relationship between Candragupta II and *Visākhādatta*.

References:

1. "*ājñāpito*, Ésmi pariṣadā yathādya tvayā sāmantavateśvaradattpautrasya mahārājapadabhākpṛthus unoḥ kaverviśākhadattasya kṛtirabhinava¯ mudrārākṣam nāma nāṭakam nātayitavyam". Mudrārākṣasa, Introduction, p.13.

2. vārāhīmātmayonestanumavanavidhāvāsthitasyānūrÀpām

Yasya prāgdantakoṭim pralayaparigatā śiś, ye bhūtadhātrī, Mlecchairudvijyamānā bhujayugamadhunā saṁśritā rājamūrteḥ Sa śīmadbandhubhṛ tyaściramavatu mahim pārthivaścandraguptaḥ Mudrārākṣasa, 7/19.

3. Mudrārākṣasa, 7/18, p.102 ed. K.H. Dhruva, Oriental book Agency, Pūnā, 1930.

4. The readings are different '*Pārthivo'vantivarmā*' and 'Pārthivo Rantivarmā' several reliable sources of India.

5. Mudrārākṣasa, 7/19, p. 165, footnote hints-6, M.R.Kale, M.L.B.D., Delhi.

6. Mudrārākṣasa, Dr. Tailaṅga, Introduction, p. 21.

7. Uttarī Bhārata kā rājanītika itihāsa, Dr. Viśuddhānanda Pāthaka, p. 196

8. Prācina Bhārata kā itihāsa, B.D. Mahajan, p. 615

9. krūragraha saketuścandramasampūrṇamaṇḍalamidānīm, abhibhavitumicchati balāt rakṣatyenaṁ tu budhayoga Mudrārākṣasa, 1/6.

10. Jacobi: Vienna orients journal p. 212 F.F.

11. History of Sanskrit Literature by Dr. A.B. Kieth, p. 480.

12. Bṛhatsamhitā, Varāhamihira, First Chapter, 36.13 Kaulūtścitravarmā malayanarpatiḥ siṁhanādo nṛsiṁha kāśmīraḥ puṣkarākṣḥa ṣkataripumahimā saindhavaḥ sindhuṣeṇaḥ.meghākhya pañcamo smin pṛthuturagabalaḥ pārsīkādhirājo

14. nāmānyeṣām likhāmi dhruvamahamadhunā citraguptaḥ pramārṣṛu.

Mudrārākṣasa, 1/20.Sa śrīmadbandhubhṛtyaściramavatu mahīṁ pārthivaścandraguptaḥ. ṣasa, 7/19. *Mlecchairudvij, yamānā bhujayugamadhunā* saṁśhritā *rājamūrte*

15. Mudrārākṣasa, edited by Kantanath shastri, Tryambaka Tailaṅga, Introduction, p. 15.

16. Macdonell: SKT. Lit. p. 365.

17. J R A S 1900 p. 365.cÀcāratnāṅśugarbhastava caraṇayugasyāṅgulīrandhrabhāgāḥ.

18. Mudrārākṣasa, 3/19.

19. ambhodhīnām tamālaprabhavakiśalayśyāmavelāvanānām āpārebhyaścaturṇāṁ caulatimikulakṣobhitāntarjalānām mālevājñā sapuṣpā tava nṛpatiśatairuhyate yā śirobhiḥ sā mayyeva skhalantī kathayati vinayālamkṛtam te prabhutvam.

Mudrārākṣasa, 3/24.

20. Nājñābhrṁgam sahante nṛvara nṛpatayastvādṛśāḥ sārvabhaumāḥ. Mudrārākṣasa, 3/22.

21. Mudrārākṣasa, 7.19.

22. Upalabdhavānasmi praṇidhibhyo yathā tasya mlecchārājalokasya madhyāt pradhānatamāḥ pañca rājānaḥ parayā suhṛttayā rākṣasamanuvartante te yathā-kaulūtaś citravarmā etc. Mudrārākṣasa, 1/20.

23. Astiāvatśakayavanakirātakāmbojapārasīkabāhlīkaprabhṛtībhiścāṇakyamatiparig, hītaiḥ. Mudrārākṣasa, p. 58.

24. duṣkālepi kalāvasajjanarūcau prāṇaiḥ param rakṣatānītam yena yaśasvinātilaghutāmauśīnarīyam yaśaḥ buddhānāmapi ceṣṭitam sucaritai kliṣṭam viśuddhātmanā pūjārho pi sa yatkṛte tava gato vadhyatvameṣo smi samudrārākṣasa, 7/5.

25. Ranga Swami Sarswati- JMY, XIII686, EL, IV, 180

26. Mudrārākṣasa, ed. and tr. K. H. Dhruva, Introduction, p. 9.

27. Introduction of Mudrārākṣasa, Translated by Hillbrandt, p. 10.

❑❑❑

मथुरा प्रसाद दीक्षित के आर्थिक राष्ट्रवादी चिन्तन

अजय कुमार मिश्र

सुलोचना मिश्र

(The present paper deals with National, political and economical thoughts of Mathura Prasad Dikshit reflected in his Sanskrit dramas. The background of many of his dramas is pre-independent. As it is clear from his भारतविजय and other dramas that the theme of his dramas is far above the so called conflict between Hindu and Muslim as the author gives priority to Patriotic feelings.)

संस्कृति समाज का संवाहक होती है जिसका इन्द्रधनुषी प्रतिबिम्ब समकालीन साहित्यिक दस्तावेजों पर पड़ना स्वाभाविक ही है। भारतीय सभ्यता एवं संस्कृति को औपनिवेशिक प्रभाव ने जो विखण्डित करने का प्रयास किया है उसका परोक्ष परिणाम यह निकला कि समकालीन लेखकों ने अतीत गौरव तथा इसके स्वर्णिम परम्परा को पुनः अपनी रचना का विषयवस्तु बनाया है।[1]

इसी रुझान का परिणाम हुआ कि मथुरा प्रसाद दीक्षित ने भी राष्ट्रीय, पौराणिक तथा दार्शनिक नाटकों का प्रणयन कर आधुनिक संस्कृत-नाट्यविधा को अतीव पुष्कल और नदीष्ण बनाया है। लेकिन ध्यातव्य है कि नाटककार दीक्षित ने इन नाटकों के विषयवस्तु के माध्यम से अतीत के उत्स को वर्तमान की पृष्ठभूमि में भी रेखांकन करने का अभ्यर्हणीय प्रयास किया है संभवतः इसीलिए भी कि आधुनिकता की जीवन्त समीचीनता तभी तक बनी रहती है जब तक कि उसके तारतम्य का समन्वय इसके अतीत की कड़ी से भी जुड़ा रहे। अमेरिकी विद्वान् जान बी.थापसन ने भी इसकी आवश्यकता पर बल दिया है।[2]

मथुरा प्रसाद दीक्षित ने अपने नाटकों में जहाँ एक ओर औपनिवेशिक भारत का एक बड़ा ही साफ तस्वीर प्रस्तुत किया है वहीं दूसरी ओर सांस्कृतिक तथा आर्थिक राष्ट्रवाद के मुद्दों को उठा कर घोर अन्यायी ब्रितानी हुकूमत को ध्वस्त करने का शंखनाद भी किया है। इस मायने में लिशबेश लीट्रप का विचार भी आज बड़ा प्रासंगिक लगता है जिसमें समग्र एशिया महादेश के देशों के लेखकों द्वारा अपने राष्ट्र को अपने साहित्य में तरजीह देने की बात उठाया है।[3]

औपनिवेशिक हुकूमत ने फूट डालो और शासन करो की नीति से भारतीय संस्कृति की सौमनस्यता को विखण्डित किया है। दीक्षित जी ने साहित्य की साझी संस्कृति के माध्यम से राष्ट्र की एकता, अखण्डता तथा इसकी समन्वित संस्कृति को उठाया है। लीट्रप ने स्वीकार किया है कि गैरपंथवाद तथा विवेकशीलता को आधुनिकता ने परिष्कृत तथा परिमार्जित किया है।[4] इसका अर्थ यह कदापि नहीं है कि भारतीय साहित्य की परपंरा आधुनिक युग से पूर्व इन मूल्यों से दूरतर थी। बल्कि उसकी आधुनिक साहित्यिक सर्जना ने मूल्यों को और अधिक महनीय रूप में समुपस्थापित किया है। नाटककार दीक्षित जी ने भारतवर्ष में एक मात्र जनता धर्म की स्थापना की बात की है।[5] उसका आज के प्रसङ्ग में तो और महत्त्व बढ़ गया है। चार्वाक के माध्यम से मनुष्य को जन्मगत ऊँच-नीच होने की मान्यता पर भी प्रश्नचिन्ह लगाया गया है।[6] यह तथ्य भी कोई कम अर्थपूर्ण नहीं है? वस्तुतः उनकी लेखन-परम्परा भारतीय समाज एवं संस्कृति के अतीत को वर्तमान से आबद्ध करती है। इसमें जहाँ एक ओर यहाँ के जनमानस पर औपनिवेशिक अत्याचार तथा उत्पीड़न से उब कर गुलामी की जुआ अपने कंधों पर से फेकनें को कटिबद्ध है वहीं दूसरी ओर राणा प्रताप तथा पृथ्वीराज जैसे महायोद्धाओं को स्मरण कर अपनी जीवटता तथा शौर्य को विदेशी शक्तियों के खिलाफ समुपस्थापित करना चाहती है। इनके अलावा पौराणिक और दार्शनिक मान्यताओं के माध्यम से समाज में पाप, भ्रष्टाचार तथा धार्मिक मान्यताओं की विच्छिन्नता में विवेक, समन्वयता तथा सामञ्जस्य स्थापित करने के लिए भी दृढ़ है। जान आर.हाल ने भी दीक्षित जी के समान ही सांस्कृतिक अध्ययन की गवेषणा पर बल दिया है।

आधुनिक काल में प्रणीत अधिकांश संस्कृत-रूपक राष्ट्रभक्तिपरक या सामाजिक समस्या उन्मुखी है। एक ओर महाकवि कालिदास ने अपनी रचनाओं की सरणि से भारतवर्ष की सांस्कृतिक तथा भौगोलिक एकता को समुपस्थापित करने का प्रयास किया है वहीं दूसरी ओर आधुनिक नाटककारों ने भी इन सांस्कृतिक समन्वयात्मक मूल्यांकन के अलावा देश की राजनैतिक, आर्थिक तथा मानवशास्त्र के विभिन्न स्वतन्त्रताओं के मुद्दों और उनके मूल्यों को भी अपने नाटकों में समादृत करने का बड़ा ही अभ्यहर्णीय प्रयास किया है। लेखन की इसी सुदीर्घ उर्वर परम्परा में मथुरा प्रसाद दीक्षित के रूपक भारतीय नाट्यशास्त्र को प्राचीनतम से आधुकिनतम कड़ी तक जोड़ता है। इन्होंने अपने सम्पूर्ण रूपकों में जीवन के विभिन्न आयामों का समावेश किया है। भारतविजय नाटक तथा गान्धिविजय नाटक स्वतन्त्रोन्मुखी भावना से ओतप्रोत नाटक माने जा सकते हैं। शंकरविजय नाटक एक ऐसा सफल दार्शनिक नाटक है जो भारतवर्ष को दार्शनिक, आध्यात्मिक तथा धार्मिक एकता के सूत्र में बाँधने का एक बड़ा सार्थक प्रयास करता है। वस्तुतः मथुरा प्रसाद दीक्षित नाट्यचिन्तन के एक ऐसे मनीषी है जिन्होंने नाटक के वैभवशाली दरबारी परंपरा को जनमानस के हृदय-प्रांगण में प्रवाहमान बनाने का पुष्कल प्रयास किया है जिसमें भारतवर्ष की लोकसंस्कृति की बहुआयामी समसामयिकता का स्फूर्तिदायक स्पन्दन भी है।

देशभक्ति एक ऐसी भावना है जिससे प्रेरित होकर कोई व्यक्ति अपने देश से प्रेम करता है और उसके हितों की रक्षा को तत्पर होता है। इसी की प्रेरणा में व्यक्ति अपने देश को स्वतन्त्र

कराने या उसकी स्वतन्त्रता की रक्षा करने के लिए बड़े से बड़े त्याग करने, यहाँ तक कि प्राणों की आहुति देने को भी उन्मत्त हो जाता है। राष्ट्रीयता का अर्थ जनमानस की एकता को सुदृढ़ करना तथा राष्ट्र की स्वतन्त्रता या एकीकरण का पथ प्रशस्त करना होता है। इसकी मुख्य विशेषता राष्ट्रीय चेतना का विस्तार करना है जिसकी प्रेरणा से व्यक्ति और समूह अपने राष्ट्र को अन्य राष्ट्रों में ऊँचा स्थान देते हैं और राष्ट्र के प्रति निष्ठा तथा राष्ट्रीय संस्कृति और राष्ट्रीय हित को समुन्नत करने का सार्थक प्रयास भी करते हैं। राष्ट्रवाद का अर्थ है कि अन्य सभी समूहों,धार्मिक, भाषाई, जातीय, क्षेत्रीय तथा व्यावसायिक इत्यादि की तुलना में सम्पूर्ण राष्ट्र के अस्तित्व और उस अस्तित्व को महत्त्व देना है।[7] ऐसी देशभक्ति, राष्ट्रीयता तथा राष्ट्रवाद की पुष्कल भावना दीक्षित जी के सम्पूर्ण रूपकों मे मुखरित होते दिखते हैं।

मथुरा प्रसाद दीक्षित के नाटक उत्कट स्वतन्त्र-उन्मुखी भावना के सबब के तहों में जाने से पहले डेविड एल.सील्स के मतों पर भी गौर फरमाया जा सकता है। इसमें उनका मानना है कि औपनिवेशिक शोषण, दमन तथा अत्याचार के विरुद्ध राष्ट्रीय स्वतन्त्रता के उद्‌भव स्वाभाविक है।[8] यह बात अलग है कि डेविड ने अपने इस वचिार को मात्र यूरोपीय उपनिवेशों की पृष्ठभूमि में ही आकलन करने का प्रयास किया है। लेकिन उस औपनिवेशिक दुश्चरित्र का मुआएना भारतवर्ष के परिप्रेक्ष्य में भी सर्वथा प्रासंगिक ही लगता है। दीक्षित जी के भारतविजय तथा गान्धिविजय नाटकों में भारतीय जनमानस के उत्पीड़न तथा कर्मकारों और कृषकों के शोषण के प्रत्यक्ष परिणाम हैं। वीरप्रताप तथा वीरपृथ्वीराज नाटकों में ब्रितानी हुकूमत से उबरने के लिए अतीत गौरव के प्रेरणास्पद सामग्रियाँ जुटायी गयी हैं। सील्स ने यह भी माना है कि जातीय (रेसियल) तनाव के कारण राष्ट्रीय भावना का प्रादुर्भाव एशिया महादेश में हुआ।[9] उसके इस मत के तार महत्मा गांधी के अफ्रीका रेलयात्रा के दौरान नस्ली-भेद-भाव के कारण उनके घोर अपमान तथा जिसकी चिंगारी हिन्दुस्तानी अंग्रेजी हुकूमत के शोषण तथा अन्याय के ढेर पर बारूद का काम करता है।

संस्कृत-व्याकरण के आधार पर कहा जा सकता है कि राष्ट्र शब्द की निष्पत्ति दीप्त्यर्थक राज धातु से हुई है जिसमें औणादिक दन्-प्रत्यय जोड़ा गया है। अपने राष्ट्र की भूमि, जनसमूह, संस्कृति, सभ्यता, इतिहास,धर्म, साहित्य, कला, राजनीति तथा जीवन-दर्शन आदि के प्रति देश के जनमानस के मन में गरिमा एवं महिमा का भाव जो एक नैसर्गिक स्वाभिमान सञ्चारित करता है उसी भावना को राष्ट्रीयता कहा जा सकता है।

भरतविजय नाटक में राष्ट्रीयता का जीवन्त प्रतिबिम्ब जगह-जगह झलकता है जिसमें अतीतकालीन गरिमा की स्मृति एवं भविष्यकालीन समृद्धिकालीन कर बलवती उछाल भी है। साथ ही साथ भारतीय स्वन्त्रता संग्राम विषयक गतियों और प्रगतियों के प्रति दायित्व एवं आत्मोत्सर्ग का कान्तासम्मित उपदेश प्रखररूपेण स्वरित है। उन्होंने नवनवोन्मेष-शालिनी प्रतिभा द्वारा इस नाटक में राष्ट्रीय भावना को अवलम्बन देने वाले तथा उसे उद्दीप्त करने वाले सभी उपादानों के साथ विभावों के रूप में अन्य प्रभावशाली विषयों को भी समाहित करने का सम्यक् प्रयास किया है।

इन्होंने जगह-जगह ध्वनि या गुणीभूत व्यंग्य के भेद-प्रभेदों की सहायता लेकर राष्ट्रीयताविषयक अतीत गौरव को भी जोड़ा है।

गुलामी की बेड़ी में जकड़ी भारतमाता भरत, पुरू, कृष्ण, भीम तथा अर्जुन आदि की याद दिला कर भारतीय जनता के बीच राष्ट्रीयता को संप्रेषित करने का श्लाघनीय प्रयास किया गया है।[10] सिराजुद्दौला भारतमाता तथा यहाँ की जनता के लिए आत्मोत्सर्ग को तैयार है।[11] मीर कासिम भी अन्ततः अंग्रेजों का साथ छोड़ कर राष्ट्रभक्ति का ही परिचय देता है।[12]

झाँसी की रानी लक्ष्मी बाई, तात्या टोपे तथा मंगल पाण्डेय के स्वदेशानुरागरञ्जित रोमाञ्चकारी शौर्यसम्पन्न कार्यकलापों तथा खुदीराम का हँसते हुए फाँसी पर चढ़ने जैसी घटनाओं ने राष्ट्रीय आन्दोलन को काफी प्रेरित किया है। कालीचरण अंग्रेजी हुकूमत के अन्दर काम करने से अपने जज के पद को ही त्याग देना उचित समझता है।[13] अरविन्द की बहन कटहल में पिस्तौल छुपा कर कन्हैया तक पहुँचवाती है[14] ताकि देशद्रोही नरेन्द्र मारा जा सके। इसमें राष्ट्रीयता का गरम रूख देखने को मिलता है क्योंकि राष्ट्रीय आन्दोलन की धारा में नारी-समाज भी उस समय काफी सक्रिय हो चुका था। इसी प्रकार इष्टनाशजन्य शोक के रूप में जलियावाला बाग काण्ड[15] तथा अर्थापचय-नाश-जन्य शोक के रूप में भारतीय मजदूरों की दयनीय दशा[16] राष्ट्रीय भवना की श्रीवृद्धि करने में काफी उत्प्रेरक का काम किया।

इनके अलावा अंग्रेज अधिकारी तथा महात्मा गांधी के बीच हुए रोषपूर्ण वार्तालाप, अंग्रेजी अधिकारी तथा मालवीय के बीच हुए प्रखर कथनोपकथन, सेना द्वारा विक्टोरिया क्रॉसपद तथा संभ्रान्त नागरिकों द्वारा रायबहादुर तथा खानबहादुर पदों को लौटाया जाना और वेदों तथा स्मृतियों पर अटूट विश्वास राष्ट्रीयता का परिचायक है।

संगीत जीवन का संप्रेषण है, जिसके माध्यम से मनुष्य अपने हास-विलास, सुख तथा दुःख आदि मनोभावनाओं को और अधिक प्रभावी ढंग से संप्रेषित कर सकता है। यही कारण है कि दीक्षित जी ने नाटकों में संगीत तत्त्वों को समाविष्ट[17] कर राष्ट्रोन्मुखी भावना को और भी अधिक प्रज्ज्वलित करने का सार्थक प्रयास किया है। भारतविजय नाटक में लक्ष्मीबाई की सखी गाती हुई कहती है कि समरभूमि में डटे रहो, शत्रुओं के आशा पर पानी फेर दो, अंग्रेज को भारत से समूल उखाड़ फेंको। नाटककार के इसी समर्पण-वाक्य[18] से स्पष्ट हो जाता है कि इस नाटक का मूल कथाबिम्ब भारतीय स्वतन्त्रता-संग्राम तथा राष्ट्रीय परायण भावनाओं को प्रेरित तथा रूपायित करना है।

भारतीय धर्म एक विशिष्ट जीवन-पद्धति है जो कुछ मूलभूत मौलिक सिद्धान्तों पर आधारित है। यह कर्त्तव्यबोध है तथा आध्यात्मिक विकास की योजना भी। आत्मा की अमरता, कर्मफल, पुनर्जन्म तथा आत्मा का निरन्तर विकास करते हुए अन्ततः परमात्मा में आत्मसातीकरण जैसे शाश्वत मौलिक सिद्धान्तों का प्रतिपादन ही धर्म है। यही कारण है कि भारतीय संविधान में सैक्यूलर शब्द का अनुवाद पंथनिरपेक्ष किया गया है जो धार्मिक सहिष्णुता तथा सह-अस्तित्व का ही बोधक है। लेकिन यह अंग्रेजों के दुराग्रहों का ही परिणाम है कि सेक्यूलर शब्द का अनुवाद धर्मनिरपेक्ष

कर उसका मनमानी फायदा उठाया जा रहा है।

(क) भारतविजय नाटक

कहने को सिराजुद्दौला मुसलमान है वह भारतमाता को जी जान से चाहता है। उसे भारतवर्ष के मात्र मानचित्र से नहीं बल्कि यहाँ के कण-कण से प्यार है।[19] वह एक मुसलमान शासक है जिसमें मूर्तिपूजा बिल्कुल निषिद्ध है। फिर भी वह भारतमाता की मूर्ति के प्रति असीम श्रद्धा रखता है। मीर कासिम ने भारतवर्ष को हिन्दू का राष्ट्र समझ अंग्रेजों का साथ नहीं देता है बल्कि भारतभूमि को अपनी राष्ट्रभूमि समझ कर अंग्रेजों के साथ बगावत करता है।[20] अब्दुलकलाम आजाद भारतमाता के मुँह पर लगी हुई पट्टी और हाथों की हथकड़ियों को खोलते हैं।[21]

अंग्रेज मुस्लिम को कहता है कि हिन्दू-मस्जिद के सामने बाजा बजा कर इस्लामी धार्मिक भावना के साथ खेलवाड़ कर रहे हैं[22] तथा ये हिन्दू-राज्य बनाना चाह रहे हैं[23]। वस्तुतः यहाँ पर उसका उद्देश्य हिन्दू-मुस्लिम तनाव तथा दंगा करवाने का है। लेकिन श्रेष्ठी का कहना है कि भारतवर्ष में हिन्दू-मुसलमान का कोई भी भेद नहीं होता है। सीमा-प्रान्त में तो अब्दुल गफ्फार कांग्रेस के मन्त्री है।[24] धर्म के मामले में श्रेष्ठी का विचार कितना उदात्त एवं तार्किक है जब वह कहता है कि कुरान में कहीं नहीं लिखा है कि मस्जिद के सामने बाजा नहीं बजाया जाये। मोटर की ध्वनि तथा वायुयान के शब्दों से और नगरों में जनता के शोर-गुल से इनके धार्मिक आचरण में बाधा नही पड़ता है।[25] लेकिन आज के प्रसंग में ध्वनि-प्रदूषण तथा पर्यावरण सुरक्षा की दृष्टि से इस हकीकत को नकारा नहीं जा सकता है।

निष्कर्षतः कहा जा सकता है कि इस नाटक का वर्ण्य विषय राष्ट्रीयता एवं साम्प्रदायिक सद्भाव है जो संस्कृत-साहित्य की अमूल्यं निधि है। देश की एकता और अखण्डता को इस्पाती बनाये रखने की सख्त आवश्यकता है।

(ख) गान्धिविजय नाटक

प्रस्तुत नाटक भी राष्ट्रीय भावनापरक ही है।[26] नटी के कथन से स्पष्ट होता है कि महात्मा गान्धी जहाँ एक ओर राजनैतिक स्वतन्त्रता की माँग करते हैं वहीं दूसरी ओर चरखा उद्योग की संस्कृति के माध्यम से स्वदेशी तथा आर्थिक राष्ट्रवाद की भी बात उठाते हैं।[27] भारतमाता को गुलामी की जंजीरों में बँधें देख तिलक द्वारा अंग्रेजों को एक ही तमाचे में यमालय भेजने की बात कहा जाना[28] उनकी गरमदलीय राष्ट्रीय भावना को प्रदर्शित करता है। महात्मा गान्धी का व्यक्तित्व भारतीय सभ्यता एवं संस्कृति के बिल्कुल अनुकूल है।[29] मालवीय जी ने भी विदेशी कपड़ों की होलिका-दहन से आर्थिक स्वतन्त्रता तथा राष्ट्रीय भावना को प्रज्ज्वलित किया है।[30]

गान्धी जी की दाण्डी यात्रा[31] आर्थिक कम तथा राजनैतिक भावनाओं से अधिक अनुप्राणित है। वस्तुतः नमक जन-जन की अनिवार्य आवश्यकता होती है। फलतः इस विरोध के माध्यम से उसने भारतवर्ष के घर-घर में राष्ट्रीय भावना को प्रेषित करने का प्रयास किया है। भारतमाता अपने अतीत गौरव के माध्यम से राष्ट्रीय भावना को जगा कर देश को गुलामी की दशा से मुक्ति चाहती

है।[32] गान्धी जी के साथ भारतीय जनमानस द्वारा जेल की हवा खाने को तत्पर होने की बात भी[33] राष्ट्र की समग्र स्वतन्त्र उन्मुखी भावना का ही परिचायक है। गांधी जी द्वारा भारतभूमि के दर्शनार्थ उत्कण्ठित होना[34] भी वैसी ही राष्ट्रीय भावना लगती है जिस प्रकार लक्ष्मण जी के द्वारा लंका से अयोध्या नगरी लौटने की लालसा अभिव्यक्त की गयी है।

गान्धी जी के पुत्र देवदास द्वारा अपने पिता को अफ्रीका में मिले सम्पूर्ण उपहारों को भारतवर्ष की समृद्धि के लिए दान दिया जाना[35] भी राष्ट्रीय भावना को ही संपुष्ट करता है। जर्मन युद्ध में अंग्रेजी सेना की बागडोर भारतीय सेनानायकों द्वारा संभालने की माँग[36] भी राष्ट्रीय भावना को ही प्रदर्शित करता है ताकि भारतीय सैनिक तथा जनमानस के बीच आत्मबल और आत्मसम्मान की भावना को सञ्चारित किया जा सके।

ढिल्लन आदि द्वारा आतङ्कवादी कार्रवाई कर अंग्रेजों को भारतवर्ष से निकाल बाहर करने का जल्दबाजी में किया गया प्रयास तथा उन लोगों के द्वारा फाँसी के फंदे को गले लगाया जाना भी देशभक्ति ही है।[37]

लेकिन यह घटना सर्वथा उचित नहीं मानी जा सकती है। जलसेना के विद्रोह तथा शस्त्र-त्याग जैसी घटनाएँ भी[38] राष्ट्रीय भावना को ही उजागर करती है। आंग्ल-न्यायाधीश का कहना है कि हिन्दू-मुस्लिम सम्प्रदाय के मतभेद तो कभी-कभी अवश्य दिखता है।[39] लेकिन भारतमाता को आजाद करने के उद्देश्य में सभी में प्रगाढ़ एकता स्थापित हो जाती है।[40] यह कथन भी राष्ट्रभक्ति तथा राष्ट्रीयता का परिचायक है। जवाहरलाल नेहरू की उक्ति से भी समन्वित राष्ट्रीय भावना उजागर होती है।[41]

(ग) वीरपृथ्वीराज-नाटक

सूत्रधार के शब्द लोकप्रबोधक[42] तथा समयानुकूल[43] से स्पष्ट होता है कि प्रस्तुत नाटक असजग तथा आपसी भेदभाव से ग्रसित भारतीय जनमानस को देश के भीतरी तथा बाहरी आक्रमणकारी शक्तियों के विरुद्ध सजग करता है। अतः यह नाटक देश की समग्र राष्ट्रीय चेतना से अनुप्राणित है। कोषाध्यक्ष भोंदू साह द्वारा मुहम्मद गोरी को भारतभूमि पर आक्रमणार्थ निमन्त्रण देने की बात पर पृथ्वीराज ने जो अफसोस जताया है,[44] इससे भी राष्ट्रीय भावना का ही समावेश है।

पृथ्वीराज का मन्त्री! उसको जयचन्द्र की पुत्री संयोगिता के स्वयंवर में आक्रमण करने से मना करता है,[45] क्योंकि वहाँ कई प्रान्तों के राजाओं तथा महाराजाओं की सहभागिता होगी। इससे उसकी हार तो होगी ही, साथ -साथ सभी राजा इस आक्रमण को अपनी-अपनी प्रतिष्ठा का मुद्दा भी बना लेंगे। इस प्रकार मन्त्री एक ओर जहाँ युद्धसंबन्धी कूटनैतिज्ञता का ज्ञान दिलाता है तो वहीं दूसरी ओर भारतवर्ष को राजनैतिक विखण्डन से भी बचाना चाहता है। चन्दवर के कथन से पता चलता है कि पृथ्वीराज अपनी विलासी प्रवृत्ति तथा असजगता के कारण अपने परिषद् में नहीं पहुँच पाता है। फलतः उसके अन्य सामन्त भी समरभूमि में नहीं गये है।[46] इसकी पुष्टि चामुण्ड के कथन से भी होती है।[47] चन्दवर द्वारा बार-बार पृथ्वीराज को जनमानस के विनाश

को रोकने का आग्रह भी[48] राष्ट्रीय भवना का ही बोधक है।

प्रसंगराज भी चन्दवर के समान ही देश की रक्षा-संबन्धित समस्याओं की चर्चा करता है।[49] यदि यह सत्य मान भी लिया जाय कि जयचंद ने मुहम्मद गोरी को भारतवर्ष पर आक्रमण के लिए उकसाया है[50] तो यह बात कही जा सकती है कि उसने अपने व्यक्तिगत प्रतिष्ठा के आगे राष्ट्र की अस्मिता को ही दाँव पर लगा दिया है तथा पृथ्वीराज प्रेमालाप में निद्रामग्न हो कर जयचंद्र जैसे वीर से अपना हाथ धो लिया। फलतः गोरी भारतभूमि पर आक्रमण करने के लिए सफल हो सका है। इञ्छिनी देश की स्वतन्त्रता तथा इसकी सेवा के लिए किसी भी प्रकार का त्याग करने को तैयार है।[51] चामुण्ड ने तो धीरपुण्डीर तथा हाडुलीराय की घोर भर्त्सना इसीलिए किया है[52] कि वे दोनों पृथ्वीराज के पीठ पर चाकू मार कर मुहम्मद गोरी की सहायता करते है। नाटककार ने अपने भरतवाक्य के माध्यम से भी राष्ट्रीय भावना को सञ्चारित करने का प्रयास किया है। इसमें उन्होंने देश के निवासियों की सुख और शान्ति की कामना तथा धनवान् लोगों को सुपुत्र का पिता बनने की भी कामना की है[53] ताकि वे अर्थमद के कारण विलासी प्रवृत्ति का हो कर समाज तथा राष्ट्र को पतनोन्मुख करने में अपना हाथ न बँटाये। उन्होंने जनता को अपने कार्य में प्रवीणता तथा तत्परता के लिए भी आग्रह किया है[54] ताकि भारत सम्पदा, तकनीकि तथा इसके विभिन्न आयामों में विश्व का प्रतिनिधित्व कर सके। बाह्य आक्रमणकारी शक्तियों के हाथों को बांधने वाली रस्सी में जकड़ कर बाँध दिया जाय,[55] ताकि भारतवर्ष कभी गुलामी का मुँह न देख सके।

इसी प्रकार विदेशी ताकतों के विरुद्ध लड़ते हुए काकाकद्ध[56] कविवर द्वारा अपने प्राण की बाजी लगा कर मुहम्मद गोरी के दरबार में जा कर पृथ्वीराज को उसके निर्मम चंगुल से बचाने का साहसिक प्रयास तथा पृथ्वीराज द्वारा उसकी सहायता से गोरी का वध किया जाना[57] इस नाटक में देशभक्तिपरक दृश्य है।

(घ) वीरप्रताप नाटक

सूत्रधार के कथन से स्पष्ट होता है कि वीरप्रताप-नाटक के माध्यम से दीन-हीन दशा को प्राप्त भारतीय वीरों में शौर्य, साहस तथा सहिष्णुता को पल्लवित करने का प्रयास किया गया है।[58] इस तथ्य की पुष्टि दीक्षित जी के ही मुक्तक अन्योक्तितरङ्गिणी से भी होती है।[59]

राणा प्रताप राज्यारोहण के शीतयुद्ध से अपने आप को बिल्कुल अलग-थलग रखना चाहता है क्योंकि उसे इसकी आशंका है कि स्वजनों के बीच संघर्ष होने से मेरी प्रजा कहीं दास न बना दिया जाय। पुरोहित द्वारा मेवाड़ की सुरक्षा तथा स्वतन्त्रता को ले कर चिन्ता जताया जाना भी राष्ट्रीय भावना को उद्वेलित करती है। यदि वीर प्रताप ही उत्पन्न हुआ होता तो समस्त भारतभूमि स्वतन्त्र ही होती।[60] उसकी ऐसी ही अत्युत्कट स्वतन्त्र उन्मुखी भावना राणा प्रताप के गौरवशाली वंश-परंपरा के स्मरण दिलाने से भी आभासित होती है।[61]

राणा प्रताप के सभी सामन्तों द्वारा उसकी पूरी सहायता करने की प्रतिज्ञा भी राष्ट्रप्रेम को ही दर्शाता है।[62] प्रताप राष्ट्र की सुरक्षा तथा स्वतन्त्रता की कामना अपने बलिदान की कसौटी पर

सुरक्षित रखना चाहता है।[63] वेश्या के चरित्र में भी राष्ट्रीय भावना फूट-फूट कर भरा पड़ा है और वह देश की अस्मिता तथा राष्ट्रीयता को बचाने के लिए अपना सब कुछ समर्पित करने को तैयार है।[64]

पुरोहित समझता है कि भाइयों के बीच आपसी लड़ाई तथा फूट से राजनैतिक विखण्डन होता है तथा उस फूट का लाभ शत्रु ही उठाते है। यही कारण[65] है कि वह राणा प्रताप तथा शक्ति सिंह के बीच सुअर के शिकार के अधिकार की लड़ाई को लेकर अत्यधिक चिन्ता भी व्यक्त करता है।[66] शक्ति सिंह की उक्ति कि मैं कुपुत्र हूँ तभी तो मेवाड़ को श्मशान-भूमि बना कर (या नष्ट कर के) ही अपनी सुख की कल्पना करता हूँ।[67] उसकी इस आत्मग्लानि में भी राष्ट्रीयता की ही झलक मिलती है।

मुन्ना सिंह अत्युत्कट राष्ट्रीय भावना की प्रतिमूर्ति है क्योंकि समर भूमि में वीर प्रताप पर खतरों के मंडराते बादल को देख उस जोखिम को अपने ऊपर लेते हुए उसे संग्राम भूमि से बाहर जाने की राय देता है क्योंकि प्रताप के जीवित रहने पर ही मेवाड स्वतन्त्रता प्राप्त करेगा और आर्यों की मर्यादा भी सुस्थिर रह सकेगी। अन्यथा मेवाड़ आज ही परतन्त्रता की बेड़ी से जकड़ दिया जायेगा।[68] अन्ततः शक्ति सिंह पुनः राणा प्रताप की सहायतार्थ तथा मेवाड़ की सुरक्षा के लिए अकबर के खेमा से बागी हो जाता है।[69] इस घटना को धोखबाजी नहीं कही जा सकती, क्योंकि उसने ऐसा कार्य अकबर के लोगों को सूचना दे कर ही किया है।[70]

भामा ने तो स्वतन्त्रता की देवी को सत्ता के रूप में स्वीकार किया है।[71] राणाप्रताप ने भरतवाक्य में स्वतन्त्रता देवी को जनमानस के लिए पूज्य बताया है तथा यहाँ के प्रत्येक जनता को राष्ट्र-हितैषी तथा राष्ट्र-समर्पित होने का आग्रह भी किया है।[72]

मेवाड़ की एकता तथा अखण्डता बनाये रखने के लिए राजगुरु रामगुरु का आत्मबलिदान,[73] सालुम्ब का समर भूमि में मारा जाना[74] तथा राणा प्रताप के सभी सामंतो द्वारा उसकी सहायता तथा स्वतन्त्रता बचाये रखने के लिए अपने प्राण की बाजी लगाने के लिए उद्यत होना[75], प्रस्तुत नाटक में देशभक्ति का परिचायक है।

(ङ) भूभारोद्धरण

प्रस्तुत नाटक नितान्त पौराणिक कथाबिम्ब पर आधृत होने के कारण राष्ट्रीयता एवं देशभक्ति को आधुनिक सन्दर्भों में प्रत्यक्षतः रूपायित नहीं करता है। लेकिन देश की सांस्कृतिक निष्पक्षता को उद्घाटित करने में निरन्तर संलग्न दृष्टिगोचर होता है।

(च) भक्तसुदर्शन नाटक

यह नाटक भी पौराणिक होने के कारण राष्ट्रीय तथा देशभक्ति के आधुनिक परिप्रेक्ष्यों को प्रत्यक्ष रूप से चित्रित नहीं करता है। लेकिन प्रस्तुत नाटक के माध्यम से नाटककार ने समाज में न्याय, सत्य तथा सहिष्णुता को स्थापित कर भारतवर्ष को समृद्ध तथा खुशहाल बनाने की मंगल कामना की है।

(छ) शंकरविजय नाटक

सूत्रधार के कथन में अखिल भारतवर्ष में व्याप्त मत्सर-भाव के प्रति चिन्ता जताया जाना भी राष्ट्रीय भावना को सूचित करता है।[76] साथ ही साथ उसी के कथन में लोक शब्द का प्रयोग भी भारतीय जनमानस की महत्ता को भी उजागर करता है।[77] भरतमुनि ने भी ऐसे ही शब्दों का प्रयोग किया है। नास्तिकों द्वारा मांसभक्षणादि से समाज में दूध तथा घी आदि की कमी की संभावना के प्रति चिन्ता[78] जताया जाना भी आर्थिक राष्ट्रवाद को ही संपुष्ट करता है। आचार्य शंकर ने भारतवर्ष में व्याप्त नास्तिक सम्प्रदायों के उत्पातों का उन्मूलन कर राष्ट्र को एक धर्म के सूत्र में बाँधने के लिए जो आह्वान[79] किया है वह अत्युत्कट राष्ट्रीय भावना को प्रज्ज्वलित करता है।

शंकर का यह प्रयास वर्तमान सन्दर्भों में भी अत्यधिक प्रासंगिक लगता है। उन्होंने दिग्विजय के माध्यम से सांस्कृतिक एकता का भी प्रयास किया है।[80] नाटक में आपसी भाईचारे तथा शौर्य आदि को भी संचारित करने का प्रयास किया गया है[81] ताकि राष्ट्र मानसिक तथा शारीरिक रूप से भी स्वस्थ तथा बलिष्ठ बन सके। सुधन्वा ने तो भारतवर्ष को फिर से जगद्गुरु के रूप में प्रतिष्ठित करने की कामना की है।[82] शंकर ने भारतभूमि के चारों दिशाओं में अद्वैत वेदान्त के मठ की स्थापना कर[83] इस देश में सांस्कृतिक तथा भौगिलिक एकता स्थापित करने का बड़ा ही सफल प्रयास किया है।

शंकर ने अपनी मानसिक तेजस्विता तथा सुधन्वा के संरक्षकत्व में न केवल अद्वैत वेदान्त की सत्ता स्थापित की गयी है बल्कि अन्य सम्प्रदायों में भी सामञ्जस्य समायोजित कर देश को एक धार्मिक सन्तुलन प्रदान करने की दिशा में अहम् पहल की गई है।[84] इसी राष्ट्रीय एकता की अखण्डता की कड़ी में भरतवाक्य के माध्यम से यह आह्वान भी किया गया है कि ब्राह्मण अपनी बौद्धिक सम्पदा से शास्त्र आदि की रचना तथा खोज करे, देशनायक न्यायनिष्ठ, कर्त्तव्यपरायण तथा सुकर्मों से अपनी प्रजासम्पदा को प्रगतिशील तथा समृद्ध बनाये, विद्वद्वृन्द अपनी आपसी बौद्धिक भेद-भाव को त्याग कर उस मानसिक ऊर्जस्विता को राष्ट्र के विकास तथा उत्थान में लगाये, उसी प्रकार व्यापारिक वर्ग भी पशुधन की रक्षा की कामना करे ताकि दुग्ध आदि की उपलब्धता तथा कृषिजन्य सुविधा प्राप्त हो सके तथा कर्मकारवर्ग कला में निष्णात होकर भारत का नाम विश्व में रोशन करें- ऐसी सार्वभौमिक तथा उदात्त कामना राष्ट्रीय भावना को प्रखर रूप से अभिव्यञ्जित करती है।[85]

सन्दर्भ

1. In foisting upon our 19th century forebears the dichotomy of a west, with its civilizing mission and an East that needed to be civilized, colonial, mediation helped to create in Indian minds the idea of a traditional India... A lienation from tradition from one's own culture- lay in a consciousness of need to belong to this newly constructed tradition. - Sudhir Chandra, The oppressive Present, Literature and Social Consciousness In Colonial India, Introduction, page-5

2. They have used terms such as detraditionalisation and the emergence of post-traditional society to describe what they see as an inescapable aspect of the......Edited Paul Heelas, Scott Lash, and Paul Morris, Detraditionalisation, p.89
3. Since the second world war new independent states have emerged and Asia 'Post-Colonial' writers have searched to define an Identity of their own or national identity ... Identity in Asian Literature, Introduction, p.5
4. Secularisation and rationalism now influenced Asian elites and spread with modernisation. Ibid, p.6
5. विद्वेषोऽपि निवारितोऽत्र जनताधर्मैक्यमास्थापितम् ।।21।। शङ्करविजय ष.अ, पृ.51
6. जातिः सातिशया कथं ? कथमहो जन्मना जायते। वहीं, तृ. अ. पृ.25
7. डा.ओमप्रकाश गावा, राजनीति-विज्ञानकोश
8. Since the rise of various new nations in areas that were formerly European colonies, sociologists have recognised a need for the study of anti-colonial nationalism under colonial domination has shown a tendency for such movements to be the precursors of movements for national independence ......International Encyclopedia of Social Scinces, Vol. 14, p. 450
9. While racial tensions have been part of nationalist movement in many African and Asian countries, such movements have been most striking in South Africa and the United States, where their goal has been greater equality rather than national scparation, Ibid,
10. भीष्मद्रोणभगीरथप्रभृतयो हा हा क्व कर्णः कृपः! भारतविना, प्र.अ.पृ.4
11. शिराज-इदानीं भारतमातृरक्षार्थमुद्युञ्जानः समस्तविलासपराङ्मुख एव संवृतः। वहीं, पृ.21।
12. कम्प पु.-रे कासिम !! किमेतत्क्रियते ?
13. कालीचरण- (इषद्रक्तेक्षणः) -गृहाण, दासतामुक्तिपत्रम् , किन्तु वाक्कील-वृत्यैवोपजीविष्यामि। भारतविजय, षष्ठ अ., पृ. 149
14. रा.पुरुषः -(उपसृत्य) किमिदम् । इहाऽऽसिद्धस्य मम भ्रातुः कन्हैयादत्तस्य सेवायामिदमुपनय। वहीं, पृ.151
15. मालवीयः- किमेताः पञ्चवर्षदेशीया बालिका योद्धुमागताः? वहीं, पृ.164
16. वै.गौ.-गच्छ गच्छ। यन्मया निश्चीयते दीयते च तदेव मूल्यम् । वहीं, प्र.अ., पृ. 12
17. भारतविजय,प.अ., पृ. 128
18. रत्नं समागच्छतु काञ्चुनेन इति सिद्धान्तसिद्धसरणिमाश्रित्य राष्ट्रियमिदं भारतविजयनाटकं -वहीं, समर्पण-वाक्यांश, तृतीय संस्करण।
19. शिरा.- (सचिन्तः) आः कथमेते इङ्गलैण्डजाताः स्वव्यापारव्याजेन स्वाधिपत्यं स्थापयन्ति, भारतमातरं च निगडयन्ति। वहीं, तृ.अ.,पृ. 30
20. कासिमः - मातुर्बन्धविमोक्षणेऽपि किमहो-चौर्यं त्वया मन्यते। भारतविजय, तृ.अ.,पृ.73

21. अब्दुलकलामः - (मातुमुखपट्टिकां हस्तबन्धनं चापनयति), वहीं, स.अ.,पृ.167
22. यू- युष्माकं निमाजादिधर्मकृत्य विघ्नं कुर्वन्ति। वहीं, पृ.127
23. यू -ऐते हिन्दवः स्वराज्यमभिकाङ्क्षन्ति, हिन्दवः स्वराज्ये तु युष्मान्विनाशयिष्यन्त्येव। वहीं, पृ. 171
24. श्रेष्ठी - यस्मिन् प्रान्ते य एव योग्यः स एव मन्त्री भवति। नात्र हिन्दूयवनयोर्भेदः। वहीं, पृ.172
25. श्रेष्ठी एषां कुरानग्रन्थे तु कुत्रापि न लिखितम् । यद् धर्म-गृहसमीपे वाद्यं न वादयेत्। किं च मोटररवेण, वायुयानशब्देन, पत्तेषु जनताकोलाहलेन च, धर्माचरणे बाधा न भवति। वहीं, पृ. 123
26. अहो ....राष्ट्रहितैकबद्धपरिकिराणां........विधीयतां यत्नः। गान्धिविजय,प्र.अ., पृ.3
27. नटी- परतन्त्रतामिटावन को प्रभु चरखा चक्र चलाता है सोई मातुचरण बंधन के कारण हित जग जाता है। वहीं, पृ.2
28. तिलक- यश्चपेटा प्रहरतां दण्डैस्तस्य प्रतिक्रिया। वहीं, पृ.3
29. गान्धी- यत् सत्यमेव जायते नानृतम् । वहीं, पृ.7
30. माल - (अथ जनताया अनुरोधात् मालवीयः दीपशलाकया वस्त्राणि दहति) वहीं, द्वि, अ. पृ.172
31. यूरू- सर्वत्र लुट्यन्ते लवणस्थानानि। लुण्ठनार्थमागता जना गृह्यन्ते मार्यन्ते त्रास्यन्ते। वहीं, पृ.22
32. गान्धिविजय, प्र.अ., पृ.5
33. भारतीयः- वयमपि विद्रोहिणः निपरपारधिना गान्धिना सार्धं कारागारे एव गमिष्यामः।वहीं, पृ.12
34. गान्धी - अथ भारतमातरं द्रष्टुं जिगमिष्यामि। वहीं, पृ.23
35. देव- येन एतद्ग्रहणे अस्माकमधिकारः स्यात् । वहीं, पृ.13
36. जवा.- परन्तु तेषां नायकाः प्रधानसञ्चालकश्च भारतीय एवोपपद्यते। वहीं, द्वि अ.पृ.25
37. न्याय.- युक्तम् (इत्युक्त्या प्राणदण्डं लिलिखयति) वहीं, पृ.26
38. न्याय.- (पत्रान्तर्गतं पत्रं गृहीत्वा यूरोपीयं श्रावयति) मुम्बापुरीतः - एते जलसैनिका विद्रोहिणः सञ्जाता, वाढम् उक्त्वा अस्त्राणिभि त्यजन्ति। गान्धिविजय, द्वि. अ.पृ. 27
39. न्याय.- (सचिन्तम्) कतिचन्यवना (हिन्दुभ्यः) आर्यैभ्यो विरुद्धा विद्रोहिणो जाताः। वहीं
40. न्यायः- (सचिन्तम्) किं करिष्यामः, भेदनीतेः अपि स्वराज्यग्रहणे सर्वैऽप्येकमतय एव। वही
41. जवा. - इदं प्रजासत्ताकं राज्यम्, य एव योग्या भविष्यन्ति त एव प्रभुमन्त्रिप्रभृतयो यावत्पञ्चवर्षं भविष्यन्ति। वहीं
42. सूत्रधारः- लोकप्रबोधकम् समयानुकूलम् । वीरपृथ्वीराजना, प्र.अ.,पृ. 2
43. वहीं
44. पृथ्वीराजः- (आकाशं लक्षीकृत्य) आ यवनाषसद। भेदभावकुशलम् । वहीं
45. मन्त्री - साधूक्तमनेन। परं जयचन्द्रस्योपरि ससैन्यमभियानं न मे रोचते। गान्धिविजय, द्वि.अ., पृ.10
46. चन्द -चामुण्ड ! इदानीं पृथ्वीराजः परिषदि नागच्छति। एतदवलोक्य बहवः सामन्ताः स्वस्वगृहं व्रजन्ति दिल्लीं परित्यजन्ति च। वही, च.अ., पृ.30

47. चामुण्डः- किं विधेयम् । सर्वं विशृंखलितमिव प्रतीयते। वही, पृ.31

48. प्रमदासक्तिं नैव त्यक्ष्यति तदा तस्याभियानम् अस्माकं नाशश्च निश्चित एव। वही

49. प्रसङ् - चन्द। किमिदं राजा चिकीर्षते, कथमेवं देशरक्षा भविष्यति। वही, पृ.34

50. वही,प.अ., पृ.35

51. इञ्छिनी - भवतामादेशात् सन्नद्धाऽस्मि, किमाज्ञापयन्ति भवन्तः। गान्धिविजय, प्र. अ., पृ.40

52. चामुण्डः- स तु महाकृतघ्नः राज्ञ उपकृतिमपि न स्मरति। मशकप्रायस्यास्य नाश को नाम परिश्रमः स्यात् । वही, पृ.43

53. लोकाः सन्तु सुखान्तिताश्च धनिनः सत्पुत्रपौत्रान्विताः। वीरपृथ्वीराजनाटक, ष.अ., पृ.60

54. स्वे स्वे कर्मणि तत्पराः ....कुर्यासुः स्वकर्ममन्दिरेषु ....। वही

55. कुर्यासुः स्वकर्ममन्दिरेषु यवना आलानशब्दं मुदा ....। वही

56. पृथ्वी- (धैर्यं विमुच्य) हा काकाकह्ह! ममैकप्राण! हा महम्मदगौरीमदविचूर्णक! मां विहाय क्व गतः! वही, च.अ., पृ.28

57. साधुः सति भेदे अहं तद्राज्यं परावर्तयिष्ये। वीरपृथ्वीराजना, ष. अ., पृ.57

58. पृथ्वी. (वेध इति वर्णद्वयानन्तरमेव तत्तालं भिनति, स भूमौ पतितः तत्क्षणमेव मृतः। वही,पृ.60

59. सूत्रधारः - यदिदानीं भारते देशे दीनहीनदशापन्नानां वीराणां शौर्यसाहस-सहिष्णुतादि गुणानामुद्वोधनाय..........मथुराप्रसाद दीक्षितेन प्रणीतेन अभिनव-वीरप्रतापनाटकेनोपस्थातव्यमिति। वीरप्रतापनाटक, पृ.2

60. अन्योक्तितरङ्गिणी, पृ.1

61. वीरप्रतापनाटक,पृ.11

62. पुरो.- विजित्य शत्रुनखिलां सवगोत्रां त्वं प्रतिपालयस्व। वही

63. सर्वे एवं सति वयं सर्वे त्वदायत्तजीवनाः। वीरप्रतापनाटक,पृ.19

64. प्रतापः- स्वातन्त्र्यस्य पदं समस्तवसुधां नेतुं यतिष्ये भृशम् ।।26।। वही

65. वेश्या - महाराज! क्षमस्व माम् । अद्य प्रभृति अहं काषायवसना योगिनीवेषेण भिक्षामाचरन्ती शौर्यं सञ्चारिगानवलेन सहस्रशो वीरान् देशसेवार्थं सज्जीकरिष्यामि, नातः परं भवद्राज्ये कोऽपि कातर उपलप्स्यते। वहीं, पृ.20

66. पुरो.- वसुंधरे! केयं ते दशा भाविनी! वहीं, द्वि.अ., पृ.41

67. वहीं, पृ.43

68. चार..........मन्नासिंहः प्रतापसविधे समागत्य मेवाडाधिपतेश्चिह्नभूतं छत्रं गृहीत्वा स्वोपरि स्थापयामास, अकथयच्च प्रतापः, अपसरतु भवान्संग्रामभूमेः। त्वयिः जीवति सति स्वातन्त्र्यमधिगमिष्यति मेवाडः। आर्यस्थितिरपि चिरस्थायिनी भविष्यति।वीरप्रतापना, च.अ.,पृ.115-116

69. शक्तिः- न दासतां गच्छतु मातृभूमिस्तदर्थमेतान्भवतः स.अ., पृ.119

70. वही, पृ.125

71. भामाः - एततस्वातन्त्र्यदेवपूजार्थं भवत्पादे निधीयतेः। वहीं, स, अ.पृ.171

72. वही, पृ.196

73. तदा पुरोहितो रामगुरुः पश्यतोर्द्धर्मध्ये उपेत्य एवं हृदयं भित्त्वा क्षणेन न्यपतत्) वही, द्वि.अ.,पृ.41

74. रूद्रः - सालुम्बादयस्तु न शोच्याः, वद वीराणां रणे मरणं प्राकृतिकमेव। वही, प.अ., पृ.134

75. सर्वे - एवं सति वयं सर्वै त्वदायत्तजीवनाः। वही, प्र.अ.,पृ.19

76. सूत्र. (किञ्चिद् विचिन्त्य) काठिन्याद् विषयस्य नीरसतया प्रौठत्वतो धीमता लोकनिमिथ मत्सराकुलतया शङ्के कृतावात्मनः। शङ्करविजय, प्र.अ.,पृ.2

77. लोकवृत्तानुकरणं नाट्यमेतन्मया कृतम् । ना.शा., 1/112

78. नटी - अपि गावो महिष्योऽपि खाद्यन्ते। घृतक्षीराणि दुर्लभानि भविष्यन्ति। शङ्करविजय,प्र.अ., पृ.2-3

79. शङ्कर- पुनरशेषभारतवर्षीयैकधर्ममवलोक्य किञ्चित्सुखमनुभूय परलोकं गमिष्यसि। शङ्करविजय, प.अ.,पृ.5

80. वही, तृ.अ., पृ.17

81. मन्त्री- एवं चास्मद्भरते भारतीशे सौख्यस्थाने धैर्यशौर्यादियुक्ते। सर्वे मर्त्या भेदभावं विहाय स्वान्तादेकीभावमेवोपयान्तु।।14।। वही, पृ.21

82. सुधर्मा- भारतं भारतीनाथं ख्यापयन् एवं प्रकाशयत् । वहीं, ष.अ., पृ.41

83. अपि च - शृंङ्गर्यादिमठाः प्रबुद्धकृतिर्भियुक्ता दृढं स्थापिताः। वहीं, ष.अ., पृ.51

84. अपि च - विद्वेषोऽपि निवारितोऽत्र जनताधर्मैक्यमास्थापितम् ।।27।। शङ्करविजय, ष.अ.,पृ.51.

85. शङ्करविजयः, ष.अ.,पृ.52

❐❐❐

रामकथा को अभिराज राजेन्द्र मिश्र का योगदान

वत्सला

(There is a long tradition of रामकथा not only in India but in abroad also. Vālmiki's *Rāmāyaṇa* exells all the रामकथा-s written so far. Many Indian poets and dramatists have written plenty of काव्य-s in several languages based on रामकथा. Starting from कालिदास, भवभूति etc. the chain continues till the date. Our contemporary Sanskrit writers have also written काव्य्स, महाकाव्य्s and नाटकs based on रामकथा. The present paper deals with the contribution of modern poet Abhirāja Rajendra Mishra to the tradition of रामकथा mainly through his महाकाव्य titled जानकीजीवनम्)

'क्रौञ्चद्वन्द्ववियोगोत्थः शोकः श्लोकत्वमागतः' से छन्दोबद्ध आर्ष महाकाव्य वाल्मीकि रामायण से विरञ्चि-विरचित सृष्टि में चतुर्दिक् परिव्याप्त व प्रसूत रामकथा एक ऐसा अक्षयवट है जो सहस्राब्दियों से कालानुप्राणित सहृदयसंवेद्य साहित्य-मर्मज्ञों के प्रमाणक रस की हृदयस्थल रहा है। रामकथानुरागियों, रामकथाप्रवाचकों, साहित्यानुरागियों, मनीषियों, चिन्तकों, दार्शनिकों, साधु-सन्तों द्वारा सतत अधीत और अध्यापित किया जाता रहा है। भूतल की नाना विभूतियों, महाकवियों की अजस्र वाग्धारा द्वारा अविच्छिन्न, अविरल गति से सतत प्रवहमान इस रम्या रामायणी कथा को महाकवि ने स्वाम्नात (स्वचिन्तन), स्वमत, स्व-परिकल्पना, स्वाध्याय, स्वश्रम से अद्यतन प्रश्नचिह्नों की परिधि से आवेष्टित सीतानिर्वासन के प्रसंग की उपश्रुति (स्वीकारोक्ति) को नकारते हुए सहस्राब्दियों से रामकथा के आदि स्रष्टा प्राचेतस् 'वाल्मीकि' के पदचिह्नों की पुच्छभूता रामायणी कथा को इदम्प्रथमतया अपनी अलौकिक, दिव्य, चाक्षुष प्रतिभा से इदानीन्तनी नारीवादी चिन्तन (चेतना) नारी अस्मिता से सम्पृक्त सर्वथा मौलिक एवं नूतन भावनाओं की उद्भावना से सजोकर अभिनव उत्तमोत्तम प्रकल्प के रूप में उपस्थापित किया है। महाकवि ने सीता पर उठे लोकापवाद को महर्षि वशिष्ठ और लक्ष्मण के प्रयत्न से नागरिकों की सभा में लोकमत से शमन कराया है।

पुराकालीन इतिहास, पुराणों, चतुर्विंशति साहस्री (वाल्मीकि रामायण) रामचरितमानस प्रभृति ग्रन्थों के माध्यम से समस्त जम्बूद्वीप में विविध विधाओं, विविध भाषाओं में लिपिबद्ध एवं

लिप्यन्तरित की गयी, रामानन्दसागर सृजित टेलीविजन पर प्रसारित रामायण के द्वारा भारत के हर धर्मावलम्बियों के गृह-गृह में बसीं सीता का चरित्र दुःखों से पुञ्जीभूत तथा हर्ष के क्षणिक उन्मेष से आपूरित है। हर्ष तो मानों निमित्त मात्र के लिए आर्विभूत हुआ और दुःखों के पारावार में तिरोहित हो गया। हर्ष व शोक के तुमुल द्वन्द्व (संघर्ष) में सीताचरित निमग्न है। वाल्मीकि रामायण उत्तरकाण्ड में सीता की स्वयमेव उक्ति है-

'मामिकेयं तनुर्नूनं सृष्टा दुःखाय लक्ष्मण!

धात्रा यस्यास्तपा मेऽद्य दुःखमूर्तिः प्रदृश्यते।[1]

(लक्ष्मण ! निश्चय ही विधाता ने मेरे शरीर को केवल दुःख भोगने के लिए ही रचा है। इसीलिए आज सारे दुःखों का समूह मूर्तिमान् होकर मुझे दर्शन दे रहा है।)

धरती से आविर्भूत, विदेहराज-जनक-नन्दिनी, मिथिलानरेश की पुत्री, इक्ष्वाकुवंशी (रघुवंशी) अयोध्या नरेश की स्नुषा (पुत्रवधू), जगदीश्वर राजा राम की राजमहिषी, उभयकुलों से श्रीमण्डित उसका (सीता का) विवाह, 14 वर्ष वनवास, महाशिवभक्त, महाभिमानी रावण द्वारा अपहरण, पौलस्त्य-गृह (लंका) में निवास, लंकाविजय, व लंकेश के महाप्रयाण के पश्चात् रघुकुलनन्दन द्वारा अग्निपरीक्षा, राज्याभिषेक, लोकापवाद का निःसृत होना तथा प्राणवल्लभ द्वारा प्राणवल्लभ का परित्याग, अवनिसुता का अवनि में समाहित होना आदि रामायण के इन घटनाक्रमों में सीता ने कहीं भी राम की निन्दा नहीं की है न ही कटुवचनों का प्रयोग किया है अपितु राम द्वारा निर्वासित किए जाने पर उसने भाग्य को ही कोशा है। सीता के मार्मिक उद्गार द्रष्टव्य है -

किं नु पापं कृतं पूर्वं को वा क्षरैर्वियोजिनः।

याऽहं शुद्धसमाचारत्यक्ता नृपतिना सती।।[2]

किं नु वक्ष्यामि मुनिषु कर्म चात्सृकतं प्रभो!

कस्मिन् वा कारणे व्यक्ता महात्मना।।[3]

मर्यादा पुरुषोत्तम राम द्वारा पतिपरायण, धर्मपरायण, कर्त्तव्यपरायण, पतिव्रता, परमपावनी, वत्सला, आदर्श पुत्री, आदर्श पत्नी, आदर्श वधू, आदर्श माँ, धरती की सर्वोत्कृष्ट स्त्रीरत्न का निर्वासन का प्रश्न इस प्रकार हृदयविदारक है कि सहस्त्राब्दियाँ कालकवलित हो जाने के बाद भी सीतानिर्वासन का प्रश्न सदा हृदय को व्यथित करता रहा है। निर्वासनविषयक जिज्ञासाएँ हमें अधुनातन शूल बनकर अन्तस्थल में चुभती है। इषु की भाँति मर्मस्थल को वेधती है। हमें गैर संस्कृतिवादियों के प्रश्नव्यूहों में ला खड़ा करती है। नारीवादी चिन्तकों के चिन्तन को झकझोरती है। पञ्चमी विद्या के वेत्ताओं द्वारा नाना प्रकार के तर्क प्रस्तुत किए जाते है। पद-वाक्य-प्रमाणज्ञ पण्डितों द्वारा एवं परिणतबुद्धि एवं सुकुमारबुद्धि वाले अधिकारियों द्वारा नाना प्रकार के तर्क उपस्थित किए जाते है। ऐतिह्यविद् विद्वज्जन इस चिन्तनीय, अनुत्तरीय अध्याय पर अद्यतन चिन्तन विवेचन करते आ रहे हैं। किन्तु सीता-निर्वासन पर उठे नाना विप्रतिपत्तियों का समाधान पौरस्त्य

महाकवियों ने अपनी दिव्य प्रतिभा से करने का उपक्रम नहीं किया है। प्राच्य कवियों की दृष्टि नारीवादी-विमर्श, नारी-अस्मिता के प्रति उदासीन रही है किन्तु 20 वीं शताब्दी में हमारे इतिहास का यह अविस्मरणीय विषय होगा कि अभिराज राजेन्द्र मिश्र जी ने जानकीजीवन-महाकाव्य में नारी अस्मिता के प्रश्न सीता-निर्वासन को अपने तार्किक चिन्तन एवं मौलिक नवीन काल्पनिक भावनाओं से सजोकर अलौकिक दिव्य सुषमा की अभिवृद्धि की है जो नारीजगत् को परमतोष, परम आनन्द प्रदान करने वाला है।

कविवर्य ने कविपुङ्गव वाल्मीकि प्रणीत रामायणी कथा की अप्रतिपत्ति (अवहेलना) न करते हुए नवीन रामकथा परम्परा का सूत्रपात किया है। आर्ष महाकवि वाल्मीकि के तुल्य ही महाकवि अभिनव रामकथा के स्रष्टा (निर्माता) है। संस्कृत-साहित्यार्णव के वरेण्य प्राक्तन महाकवियों एवं नाटककारों, यथा- कालिदास- रघुवंश महाकाव्य, भवभूति- उत्तररामचरित, महावीरचरित, भास प्रतिमा, अभिषेक, कुमारदास -जानकीपरिणय, भट्टिस्वामी- रावणवध, क्षेमेन्द्र-रामायण मंजरी, भोज-रामायण चम्पू, राजशेखर-बालरामायण, जयदेव- प्रसन्नराघव, मुरारि- अनर्घराघव, मायूराज- उदात्तराघव, दिङ्नाथ-कुन्दमाला, साकल्यमल्ल-उत्तरराघव, मल्लिनाथ-रघुवीरचरित प्रभृति तथा अर्वाचीन काल में रामजी उपाध्याय कृत सीताभ्युदय, रामभद्रदीक्षित-जानकीपरिणय, के.एस.कृष्णमूर्ति शास्त्री-वैदेहीविवाह, पं. नित्यानन्द शास्त्री-श्रीरामचरिताब्धिरत्नमहाकाव्य, सत्यव्रत शास्त्री - श्रीरामकीर्तिमहाकाव्य, रूपनाथ उपाध्याय-श्रीरामविजय महाकाव्य, कृपाराम त्रिपाठी-मध्यमचरित्र, राजेन्द्रमिश्र- प्रशान्त राघव, रेवाप्रसाद द्विवेदी - उत्तरसीताचरित, कृपाराम त्रिपाठी-रघुकुलकथावली, दशरथ द्विवेदी-जानकीजीवन, शिवकुमारशर्मा-मानस महानाटक, राजकिशोर मणि त्रिपाठी- राघवेन्द्र चरित, श्रीरामभद्राचार्यकृत-राघवपाण्डवीयम्, राजेन्द्रमिश्र-सुवर्णद्वीपीयकथा, यवद्वीपीय रामकथा (रामायण ककाविन) आदि में रामकथा का जो स्वरूप प्राप्त होता है, उन कथाओं में अधिकांश कथा इस प्रकार हृदयावर्जक, लोकरञ्जक, परमतोषदायक, परमप्रीतिदायक सम्भवतः नहीं कही जा सकती है। जिस रामकथा रूपी निर्झरी को वाल्मीकि ने प्रवाहित किया, वह महाकवियों की नित-नूतन प्रातिभ-कल्पना से विविध रूपों में उद्भिन्न होती हुई साहित्य विद्या के शताधिक ग्रन्थों में निबद्ध हो चुकी है और यह क्रम सातत्येन गतिमान् है। जिस प्रकार एक ही मिट्टी से रस का आहत करते हुए वृक्ष उद्गत होते है पर प्रत्येक वृक्ष अपनी-अपनी विशेषतानुसार पत्र, पुष्प और फल देते है तथैव वाल्मीकि-रामायण से रस का आहरण करते हुए साहित्यानुरागियों ने साहित्यरूपी फल की सर्जना में वाल्मीकि के ही चरणारविन्द का अनुगमन किया है। महाकवि द्वारा नव रामकथा का समभिसरण (खोज, अन्वेषण) वाग्देवी की सारस्वत साधना के प्रसाद से, स्वयं जानकी की प्रेरणा से श्लोकत्व रूप में उद्भिन्न हुआ है- *'काव्यं यत्क्रियते विदेहतनया सत्प्रेरणाभिर्नवः'* यह महाकाव्य भी वाल्मीकि रामायणोपजीव्य काव्य के सदृश ही नवयुग में सहृदयसंवेद्य साहित्य-सर्जन-कर्त्ताओं के लिए नव वाङ्मय के सृजन का उपजीव्य होगा। यह महाकाव्य वीचीतरङ्गन्याय तथा कदम्बमुकुलन्याय की भाँति शनैःशनैः दिग्-दिगान्त में प्रसृत होगा।

महाकवि से पूर्व अधुनातन किसी महाकवि ने सीतानिर्वासन पर उठे अनुत्तरित प्रश्नों का

समाधान नहीं किया है। भारतीय बौद्धिक चिन्तन-परम्परा में तात्त्विक स्तर पर स्त्री को सम्मान और सर्वोच्च स्थान प्राप्त था। इसका प्राचीनतम साक्ष्य ऋग्वेद में उपलब्ध होता है। वाल्मीकि-रामायण में महर्षि वसिष्ठ द्वारा सीता को सम्मान तथा सर्वोच्च स्थान दिये जाने का प्रमाण उपलब्ध होता है। राम को वनवास दिये जाने पर महर्षि वसिष्ठ द्वारा सीता को सिंहासनारूढ़ कराने का प्रस्ताव रखना स्त्री के समान प्रतिष्ठा व सम्मान का सूचक (प्रतिपादक) है। महर्षि वसिष्ठ का कथन अवलोकनीय है-

'न गन्तव्यं वनं देव्या सीतया शीलवर्जितं।
अनुष्ठास्यात् रामस्य सीता प्रकृतमासनम्।
आत्मा हि दारा सर्वेषां दारसंग्रहवर्तिनाम् ।
आत्मेयमिति रामस्य पालयिष्यति मेदिनीम्।।'[4]

ऐसी बौद्धिक चिन्तन-परम्परा में परमपावनी, पावयित्री सीता को रजक जैसे क्षुद्र, तुच्छ, अल्पज्ञ, अज्ञ, अविद्य द्वारा आवेश (क्रोध) में निःसृत वचनों को, राम द्वारा परप्रत्ययनेय बुद्धि का आश्रय लेकर निर्वासित करना, सदियों से प्रज्ञाचक्षुसम्पन्न चिन्तकों, मनीषियों, रामकथा-वाचकों, साधु-सन्तों, महाकवियों, विद्वज्जनों द्वारा अनुत्तरित ही रहा है, किन्तु कविवर्य ने राम द्वारा सीता परत्यिाग के प्रसंग को अपनी सतत श्रमसाध्य स्वाध्यायपूर्ण सारस्वत साधना से, तार्किक एवं बौद्धिक चिन्तन से, शास्त्रानुशीलन से प्रमाणपुरस्सर अकाट्य जिन तर्कों को पुस्तक की भूमिका में उपस्थित किया है[5], वह युग-युगान्तरों से वाग्देवी के पुत्रों के लिए दुष्कर, दुष्प्राप्य तथा दुर्लभ था।

महाकवि ने अपने प्रज्ञा-चक्षुओं से इस निन्दित, कुत्सित, घृणित, हृदयविदारक कृत्य पर उठे आपत्तिजनक नाना कुतर्कों का तर्कसंगत मीमांसा से पूर्ण सहृदयहृदयाह्लादक समाधान जानकी की कृपाप्रसाद से सम्भव हुआ है, जैसा कि उन्होंने एकादश सर्ग से एकाविंश सर्ग पर्यन्त स्वयमेव ही लिखा है-

'यत्काव्यं मधुवर्षि नव्यघटनं प्रस्थानभूतं नवं।
सान्द्रानन्दभरन्दबिन्दुरुचिरं सीताप्रमाणैः कृतम्।।'[6]

भगवती भारती के वरद पुत्र कविवर्य ने महाकाव्य के 17वें व 18 वें सर्ग में अपने अप्रतिम लेखन कौशल एवं अपूर्व भावोर्मियों के अद्भुत संयोग से कदापि, कूत्रापि न श्रुत, न कल्पित न वाचित नारी जाति को हृदयाह्लाद से द्विगुणित प्रफुल्लित कर देने वाला अनुपमेय समाधान समुपस्थापित किया है। अभिनव कविकुलशिरोमणि महाकवि का कथन है कि सीता के विषय में लोकापवाद उठता है पर लक्ष्मण और महर्षि वशिष्ठ के सूझ-बूझ से नागरिकों की सभा में जनमत से उपशमित हो जाता है। कविवर्य का अभिनव चिन्तन एवं अभिनव कल्पना समवेक्षणीय है-

इयं सभा लोकमतैकनिष्ठा लोकानुमा लोकसमिद्वतन्त्रा।

गवेषणे लोकमतस्य नूनं न राजभीतिर्न च दैन्यभावः।
एकं मतं नैव गतं समेषां निरर्थकं तत्खलु लोकतन्त्रे।
मतं बहूनां यदि पट्टराज्ञीं क्षिपेत्तदा लोक इह प्रमाणम् ।
न दण्डनीयं रजकापवादात् न चापि पत्युः परुषाधिकारात् ।
मतैः प्रजानाहिमसांसदीनां निर्णेष्यते भाग्यमथो महिष्याः।
मान्या जना नागरकाः प्रविज्ञाः एतावदेवास्ति ममाभिधेयम् ।
निश्चेष्यति सम्प्रति लोकतन्त्रैर्भाग्यं हि देव्या रजकार्दितायाः।।[7]

जानकी, मैथिली, अयोनिजा, विदेहजा पर सन्धारित (आरोपित) के निस्तारण हेतु राज्य के समस्त नागरिकों, माताओं, ब्राह्मणों, गुरुओं, भाइयों तथा राज्य के अन्य सभी सेंवकों का आवाहन कराना तथा इन सभी के समक्ष रजक द्वारा प्रमादवश क्रोधावेश में निःसृत कलुषित, दूषित, पापपूर्ण, मिथ्या कलंकयुक्त वचनों के लिए याचनामिश्रित वाग्विकल्पों से क्षमायाचना माँगना तथा दयानिधान, परमकृपालु प्रभु श्रीराम द्वारा उसे क्षमादान प्रदान कर देना। इस प्रकार महाकवि ने अपनी अलौकिक कल्पना-शक्ति-सम्पन्न प्रतिभा से रामराज्य की सर्वोत्कृष्टता की पराकाष्ठा को निष्पादित किया है। मिथ्या लोकापवाद के प्रवाद का प्रजासम्मत, प्रजारञ्जक सहृदय-हृदयाकर्षक अभिनव, अनुपम समाधान प्रस्तुत करना झटिति ही ध्वन्यालोककार आनन्दवर्धन उक्त- *अपारे काव्यसंसारे कविरेकः प्रजायतिः। यथास्मै रोचते विश्वं तथेदं परिवर्तते।।* उक्ति की चरितार्थता को साकार सिद्ध करने वाला है। कवि-प्रजापति की इच्छा और माँ जानकी की प्रेरणा दोनों के मणिकाञ्चन संयोग से ऐसे कल्पनातीत, अद्भुत, अनुपमेय महाकाव्य का प्रणयन सम्भव हुआ है।

महाकवि ने सीतानिर्वासन के प्रसंग का अपसरण करके रघुकुल के भावी-सन्ततियों का जन्म राजप्रसाद में कराया है तथा रघुकुलकुमारों के विद्या-अध्ययनार्थ गुरुकुल आश्रम में प्रस्थान करते समय पुत्रवत्सल के कारण माता सीता का वाल्मीकि आश्रम में निवास कराया है। इत्याभूत कथानक के द्वारा कविवर्य ने महाकाव्य की परमसुखदायक, परमशक्तिदायक परिणति की है।

जिस प्रकार राष्ट्रध्वज,राष्ट्रगान, राष्ट्रचिह्न से किसी देश की पहचान होती है उसी प्रकार रामायण से सनातन धर्म की पहचान होती है। रामायण हिन्दूधर्म व संस्कृति का अक्षय, शाश्वत,सार्वभौमिक, सार्वकालिक, सार्वदेशिक, सार्वजनीन सर्वोत्कृष्ट ग्रन्थ है। किन्तु कालविशेष में उसमें सीतानिर्वासन का निष्ठूर प्रसंग पौनःपुन्येन प्रश्नों के कठघरे में उपस्थित किया जाता रहा है। किन्तु कविवर्य ने इन प्रश्नों का अग्निपुराण में कथित-

'नरत्वं दुर्लभं लोके विद्या तत्र सुदुर्लभा। कवित्वं दुर्लभं तत्र शक्तिस्तत्र सुदुर्लयाः।।

जैसी दुर्लभ कवित्व-प्रतिभा से सातिशयाकर्षक, लोमहर्षक, भावातिरेक से भावविह्वल कर देने वाला समाधान समुपस्थापित किया है।

सन्दर्भ

1. वाल्मीकि रामायण- उत्तरकाण्ड-48/3
2. तत्रैव, 48/4
3. तत्रैव, 48/7
4. तत्रैव, अयोध्याकाण्ड, 37/23,24
5. जानकीजीवन-महाकाव्य, पृ.सं.13-18
6. तत्रैव, 12वें सर्ग से 21वें सर्ग पर्यन्त
7. तत्रैव, 18/44,68,69,79

□□□

संस्कृतभाषा में हिन्दी-छन्दों और लोकगीतों के प्रयोग की परम्परा

जितेन्द्रकुमार सिंह

(In the present paper an attempt has been made to show the tradition of tendency to use the metres of *Hindi lokagītas* in the modern Sanskrit poetry. One can find the use of चैता (चैत्रकम्), कहँरवा (स्कन्धहारीयम्), ग़ज़ल (गलज्जलिका), कजली (कजरी), सोहर (सूतिकागृहम्) etc. in the Sanskrit writings. The author of the paper has given examples from both Hindi and Sanskrit *kāvyas* in support of his views).

संस्कृत और हिन्दी का परस्पर तिलतण्डुलवत् सम्बन्ध है। हिन्दीभाषा का काव्यशास्त्र और छन्दशास्त्र (Prosody) अधिकांशतः संस्कृतभाषा के काव्यशास्त्र और छन्दशास्त्र का सम्पोषक होते हुए भी बहुत कुछ संस्कृत-परम्परा से मुक्त भी है। जो मुक्त है वह हिन्दी का अपना अर्जित रत्न है। संस्कृत के छन्दों का हिन्दी में प्रयोग प्रायः होता रहा है। इसकी एक समृद्ध-सशक्त परम्परा है, किन्तु इस परम्परा के विपरीत एक दूसरी परम्परा है – संस्कृतभाषा में हिन्दी-छन्दों के प्रयोग की परम्परा। हिन्दी-छन्दों का संस्कृतभाषा में प्रयोग सर्वप्रथम रीति-शृंगार-काव्य-धारा के प्रतिनिधि कवि देव (मूलनाम देवदत्त, जन्म सन् 1673 ई.) ने किया। महाकवि देव ने हिन्दी-छन्दों में संस्कृतभाषा में 'शृङ्गारविलासिनी'- संज्ञक नायिकाभेदग्रन्थ का प्रणयन किया है। 'शृङ्गारविलासिनी' के सम्पादक डॉ. शिवशङ्कर त्रिपाठी ने कई स्थलों पर इसका उल्लेख करते हुए लिखा है – 'ग्रन्थ का वैशिष्ट्य इस अर्थ में सर्वथा स्वीकारना पड़ेगा कि कवि ने हिन्दी के मात्रिक छन्दों – दोहा, सोरठा, छप्पय एवं सवैया का प्रयोग संस्कृत-काव्य में प्रथमतः आज से तीन सौ वर्ष पूर्व किया। प्रवाहमयी भाषा में ये संस्कृत के सवैया साहित्य के रत्न हैं।'[1] संस्कृत में प्रयुक्त हिन्दी-छन्दों की एक लम्बी परम्परा है। इसी तरह संस्कृत में लोकगीतों के प्रयोग का प्रवर्तन प्रो. अभिराजराजेन्द्र मिश्र ने किया है। जो उनके द्वारा संस्कृतभाषा में रचित लोकगीत 'वाग्वधूटी' (1978 ई.) में संगृहीत हैं। अपने सुरगवीगीतिसंकलन 'वाग्वधूटी' के सन्दर्भ में प्रो. मिश्रजी ने लिखा है — 'इस संग्रह में चैता (चैत्रकम्), कहँरवा (स्कन्धहारीयम्) ग़ज़ल (गलज्जलिका), कजली (कजरी) तथा सोहर (सूतिकागृहम्) जैसे लोकगीत अपने सहज रूप में अवतरित मिलेंगे।

लय-धुन अथवा गलेबाजी के बल पर किसी गीत को 'लोकगीत' के साँचे में नहीं ढाला गया है, बल्कि उन्हें उनकी पूर्ण जीवन्तता, सहजता तथा मात्रिक छन्दों की नियमबद्धता के साथ प्रस्तुत गया किया है।'[2] यहाँ पर सारगर्भनिर्भर दृष्टिक्षेप करना समीचीन होगा। छन्दस्वरूप-विवेचन के साथ -साथ विवेच्य उद्धरणों से संवलित विचार-सरिता का उद्रेक विषय-प्रतिपादनार्थ प्रस्तुत है-

छप्पय : 'विचरहु छप्पय छन्द को, धरि रोला उल्लाल।'[3]

'छप्पय' छह पदों का मात्रिक-विषम छन्द है। इसके प्रारम्भ में 24-24 मात्राओं के चार पद रोला के होते हैं। अन्तिम दो दल या तो 28-28 मात्राओं के उल्लाल छन्द के होते हैं अथवा 26-26 मात्राओं के उल्लाला के होते हैं। यहाँ पर महाकवि देवदत्त द्वारा विरचित 'श्रृङ्गारविलासिनी' के मङ्गलाचरण से छप्पय छन्द उद्धृत है –

। । । ऽ । । । ऽ । । । । । ऽ । । । । । ऽ । ।

सुभगसिद्धि शुभ वृद्धि सकल सन्तत सुखकारिणि!
दुर्गतिदुर्गदुरन्त दुःख दारुण दरदारिणि!
शरणागतनैपुण्य पुण्य कारुण्य विहारिणि!
जगतनिरूपित रूप भूप भूपद्युतिधारिणि!

(24 मात्रिक रोला के चार चरण)

ऽ ऽ । ऽ । ऽ । । । । । । । । । । ऽ । । । । । । ऽ

निर्मर्ष हर्ष हर्षित वचन सुरनरर्षि हरिहरनुते!
सुमतिघ्न विघ्नमपनय विभो! जय जय गिरवरजासुते!![4]

(28 मात्रिक उल्लाल)

उपर्युक्त छन्द में 24 मात्रिक रोले के चार चरण और 28 मात्रिक उल्लाले के द्विदल की युति है, जिससे वह छप्पय छन्द की परिभाषा को चरितार्थ करता है। महाकवि देव ने प्रसाद गुण के माध्यम से जिस तरह समासबहुला संस्कृतभाषा में हिन्दी की प्रकृति के अनुरूप छप्पय छन्द का प्रयोग किया है, वह सर्वथा प्रशंसनीय है।

दोहा : 'विषम सरित ज न सिव समनि, दोहा गल रखि अन्त।'[4] दोहे के प्रथम और तृतीय अर्थात् विषम चरणों में 13-13 तथा द्वितीय और चतुर्थ अर्थात् सम-चरणों में 11-11 मात्राएँ होती हैं। विषम चरणों के आदि में जगण (। ऽ ।) वर्जित है। सम चरणों के अन्त में गुरु-लघु (ऽ ।) होना अनिवार्य है। महाकवि देवदत्त द्वारा प्रणीत दोहा द्रष्टव्य है –

ऽ ऽ ऽ ऽ ऽ । ऽ ऽ ऽ । । ऽ ।

चत्वारो भेदा अमी, प्रौढ़ायाः प्रभवन्ति।
प्रत्येकं समुदाहृतास्तेषामथ कथयन्ति।।[6]

रीवा नरेश बान्धवेश महाराजाधिराज विश्वनाथ सिंह जू देव (1789-1854 ई.) ने महाकवि देवदत्त की परम्परा को आगे बढ़ाया है। महाराज साहब के दो दोहे द्रष्टव्य हैं –

(1)

शिवहरिचारितसारोवर-व्यङ्ग्य-कमल-रस-भृङ्ग।
शरणं तव चरणं भजे, ध्यानाश्रित-गिरि-शृङ्ग।।[7]

(2)

विरह-दशामवलोक्य मे सजले इमे सुकेशि।
तव नयने विदितं मया नियतमसञ्जन-केशि।।[8]

काव्याचार्य पण्डा दुर्गादत्त उपाध्याय 'दत्त' प्रणीत कतिपय दोहे प्रस्तुत करने का लोभसंवरण न कर पाना भी उचित प्रतीत होता है। इससे अद्यतन परम्परा का सम्बोध होता है –

(1)

भगवन्! कृष्णोयं निशा, कियती लम्बिन्यत्र।
लुण्ठन्त्यनिशं दस्यवो, यत्र तत्र सर्वत्र।।[9]

(2)

अत्रत्यं सर आविलं, वृष्टिजलेन मराल।
व्रज हैमाचलमानसं, सम्प्रति चित्तविशाल।।[10]

(3)

स्थाणुमधिश्रयिणी चिरं, लतिका काऽपि पुराणि।
या चत्वारि फलान्यहो!, तं फलयति मधुराणि।।[11]

इसी परम्परा में अर्वाचीन संस्कृत-कविता के हीरक हस्ताक्षर अभिराज प्रो. राजेन्द्र मिश्रकृत दोहे का युग्मक मनोविनोदार्थ प्रस्तुत है –

'नदति पयोदो निर्भरं, वर्षति शीतलवारि।
नन्दति वसुधाकामिनी, रूपमहो सुखकारि।।

वारिधरो निकषा धरां, समुपयाति यन्नाम।
प्रेम तदेव नु कथ्यते, रागमयं शुभधाम।।'[12]

सोरठा : 'तेरह सम बिषमेस, उलटे दोहा सोरठा।'[13]

सोरठा दोहे के ठीक विपरीत होता है अर्थात् दोहे के सम चरण सोरठे के विषम और दोहे के विषम चरण सोरठे के सम चरण हो जाते हैं। इसके विषम चरणों में 11 तथा सम चरणों में 13 मात्राएँ होती हैं। सोरठे का भी प्रयोग संस्कृतभाषा में पूरी निष्ठा और शुद्धतापूर्वक हुआ है। महाकवि देवदत्त की 'शृङ्गारविलासिनी' से मात्र एक उदाहरण प्रस्तुत है –

S S I I I I S I S I S I I I S I S

लब्धा पतिरिति सैव, या समस्तरतिकोविदा।
कान्ताप्रिया तथैव, पुनरपि भवति सविभ्रमा।।[14]

पण्डा दुर्गादत्त उपाध्याय 'दत्त' द्वारा प्रणीत कतिपय सोरठे उद्धृत हैं –

(1)

आङ्ग्लशासकैः काऽपि, प्रत्युप्ता या विषलता।
अद्यतनैरद्यापि, सैव सिच्यते शासकैः।।[15]

(2)

कमपि जनं न जहाति, कापि चिरनवा स्वैरिणी।
तस्मादित्यायाति, सर्वे तद्वशगा जगति।।[16]

(3)

ऐन्द्रजालिकी काऽपि, यत्र तत्र दृष्टा मया।
यस्या मध्योनाऽपि, अध ऊर्ध्वं चलति द्वयम्।।[17]

(4)

मध्ये मार्गं पश्य, गच्छति तरुणी किन्नरी।
चेतो हरति न कस्य? गमनेनेयं चारुणा।।[18]

कविराज पण्डित रमाशङ्कर पाण्डेय 'विकल' ने भी हिन्दी-छन्दों का संस्कृतभाषा में प्रयोग किया है। कविराज विकलजी का एक सोरठा द्रष्टव्य है –

यत्र सत्य युत सैव, मनोहरा तृप्तिच्छटा।
तत्र शिवस्तु सदैव, शिवायुक्त शं प्रकुर्यात्।।[19]

बरवै :-'बिषमै रबि कल बरवै, सम मुनि साज।'[20]

बरवै छन्द के विषम अर्थात् प्रथम-तृतीय पदों में द्वादश (12) मात्राएँ और सम अर्थात् द्वितीय-चतुर्थ चरणों में सप्त (7) मात्राएँ होती हैं। इस प्रकार प्रत्येक दल[21] में 19-19 मात्राएँ हो जाती हैं। सम पदान्त में जगण (। ऽ ।) रोचक होता है। बान्धवेश विश्वनाथ सिंह जू देवकृत बरवै द्रष्टव्य है –

। ऽ । ऽ । । ऽ ऽ । ऽ । ऽ ।
इयं कथा पितृगेह स्मृतिः ददाति।
कौशलये! मम नयने जलमायाति।।[22]

महाराजाधिराज विश्वनाथ सिंह जू देव के समकालीन महाकवि पण्डित उमापति त्रिपाठी 'कोविद' लखनऊ से बान्धवेश की गुणग्राहकता सुनकर रीवा गये। दरबार में जाकर उन्होंने आशीर्वाद के रूप में निम्नांकित छन्द पढ़ा –

यस्य हृदयोऽवनिजाता जातु न यातु।
विश्वनाथ विश्वाद्यस्सत्वां पातु।।[23]

संस्कृतभाषा में लिखित उक्त बरवै छन्द से कोविदजी की मौलिकता का पता चलता है और यह भी स्पष्ट होता है कि संस्कृत को कहाँ तक वे जीता-जागता स्वरूप देने में समर्थ थे।

चौपाई : 'कल सोरह जत बिन चौपाई।'[24]

चौपाई के प्रत्येक पद में 16 मात्राएँ होती हैं। इसके अन्त में जगण (। ऽ ।) अथवा तगण (ऽ ऽ ।) का निषेध है, अर्थात् गुरु-लघु (ऽ ।) न आने चाहिए। अन्त में एक लघु के होने से लयावरोध होता है; परन्तु दो लघु एक साथ आने से दोष-परिहार हो जाता है। महाराजाधिराज विश्वनाथ सिंह जू देव प्रणीत चौपाई द्रष्टव्य है –

। ऽ ऽ । । । ऽ । । ऽ ऽ
'तदा चित्र-भवने वर-वेषा।
मल्लोचनातिथिस्तानुरेषा।।
सौ ऽसौ सेयं न हि सप्रेमा।
गच्छ वदप्रिय महमक्षेमा।।'[25]

कुण्डलिया : 'दोहा रोला कुण्डलित करि कुण्डलिया होय।'

कुण्डलिया में 24-24 मात्राओं के छह दल होते हैं। इस प्रकार यह 144 मात्राओं का मात्रिक-विषम-छन्द है। आदि में दो दल का एक दोहा और उसके बाद चार पद का एक रोला छन्द जोड़कर कुण्डलिया छन्द बनता है। दोहे के प्रथम चरण के आदि के कुछ शब्दों का गेला के चतुर्थ चरण के अन्तिम शब्दों के साथ और दोहे के चतुर्थ चरण का रोला के आदि से सिंहावलोकन[26] होना आवश्यक है। कविराज पण्डित रमाशङ्कर पाण्डेय 'विकल' की दो कुण्डलियां यहाँ पर उद्धृत हैं –

(1)

। । ऽ । ऽ । ऽ । ऽ ऽ ऽ ऽ ऽ ऽ ।
शरणागता शुभे दिने सत्येन्द्रं संयुज्य।
अनुजा भवतु पतिव्रता कौलाचारं नियुज्य।।

(द्विदल का एक दोहा)

ऽ ऽ ऽ । । ऽ । । । । । ऽ । । । । । ऽ । ।
कौलाचार नियुज्य सतत सन्तति सुखकारिणि।
अस्तु स्वस्ति समृद्धि वृद्धि सद्वंशविहारिणि।।

सा प्रयागनगरी गरीयसी ऋतिरिवागता।
नारस्यागमे भातु दीक्षिता सुशरणागता।।[27]

(24 मात्रिक चार पद का एक रोला)

(2)

यः प्रपद्यते ईश्वरं ऋतमवधार्य सुमन्य!
स्वर संयमेऽनुभूयते स एव रूपमनन्य!!
स एव रूपमनन्य दृश्यते सन्तत मदनम्!
अपि भूत्वा च विशल्य प्राप्यते सौख्यं सदनम्!!
कैवल्यं वैकल्यमाप्य जीवो न खिद्यते।
प्राणायामे निरत ईश्वरो यः प्रपद्यते।।[28]

सवैया : वर्णिक वृत्तों में 22 से 26 अक्षर के चरणवाले छन्दों को सामूहिक रूप से हिन्दी में सवैया कहने की परम्परा है। इस प्रकार सामान्य जाति-वृत्तों से बड़े और वर्णिक दण्डकों से छोटे छन्द को सवैया समझा जा सकता है। यहाँ क्रमशः महाकवि देवदत्त, महाराजाधिराज विश्वनाथ सिंह जू देव, कविवर सुखलाल मिश्र, कविराज पण्डित रमाशङ्कर पाण्डेय 'विकल', डॉ. जनार्दनप्रसाद पाण्डेय 'मणि' प्रभृति के एक-एक सवैये प्रस्तुत हैं –

(1)

ऽ । । ऽ । । ऽ । । ऽ । । ऽ । । ऽ । । ऽ । । ऽ ऽ
'कुञ्चित चाह चलन्नयना शयनालय लोकदृगञ्चल रोपम्।
चन्द्रमुखी विमुखी परिरम्भकृत प्रियपाणि समागमलोपम्।
तेन समं स्वपतिस्वकरेण विमुद्रित नीविकुचद्वय गोपम्।
सा सभयं सनिरोध वचः सकुतूहलमेव सकम्प सकोपम्।।'[29]

(2)

ऽ । । ऽ । । ऽ । । ऽ । । ऽ । । ऽ । । ऽ । । ऽ ऽ
'दक्षिणपाणिकृपाणधरं कविकागुणमन्यकरेण दधानम्।
गोलकपोलविलोललसन्मणिकुण्डलकुन्तलकान्तिनिधानम्।
चञ्चलमौक्तिकमञ्जरिकायुतमञ्जुकिरीटमयूखवितानम्।
राजकुमारममुं सुखसारमवेक्ष्य न को रहयेत्तनु-भानम्।।'[30]

(3)

ऽ । । ऽ । । ऽ । । ऽ । । ऽ । । ऽ । । ऽ । । ऽ ऽ
'चन्द्रनखद्युतिभिः परिशोभित-चारुतराङ्गुलिभिर्वरमानम्।

कामनिषङ्गनिसेवित-कान्ति-मृदुज्ज्वलवेषमरालसुपानम्।
पादयुगं सुतलं सुतनोः सुलक्षणलक्षित-रागनिधानम्।
यावकरञ्जितमञ्जुमनोहर-नूपुरसिञ्चितकञ्जसमानम्।।'[31]

(4)

। । ऽ । । ऽ । । ऽ । । ऽ । । ऽ । । ऽ । । ऽ । । ऽ

'हृदयस्थ-विभोर्विभुता न जिता नहि येन तदेव कला कलिता।
नहि येन विभासयते सुकृतिर्वशगेव न नीतिरियं चलिता।
सततं तमहो न दिशा दयिता रचना रचिता विबुधैर्वलिता।
निखिलं खलु जीवितमेव वृथा कविता वनिता न मुदा ललिता।'[32]

(5)

। । ऽ । । ऽ । । ऽ । । ऽ । । ऽ । । ऽ । । ऽ । । ऽ

'अयि रागकरम्बितमण्डनमण्डितचारुचमत्कृतहासयुते।
गुणगुम्फितनन्दितलोक-समर्चितकञ्जपुरस्कृतभासनुते।
कमलासनकल्पितशर्वसमादृतशौरिसुसंस्कृतरासधृते।
मन मानसमन्दिरमङ्गलनर्तितसुन्दरि भासवृतः कविते।।'[33]

उपर्युक्त सवैयों में प्रथम तीन सवैये सात भगण (ऽ । ।) और दो गुरु (ऽ ऽ) के योग (ऽ । । = 7 + ऽ ऽ = 23 वर्ण) से निर्मित होने के कारण मत्तगयन्द सवैये (मत्तगयन्द रचो रखि 'भा' सत द्वै'ग' मनोहर मंजु सवैया)[34] हैं तथा अन्तिम दो सवैये आठ सगण (। । ऽ) के योग (। । ऽ ×8) से निर्मित होने के कारण दुर्मिल सवैये (रखि आठ 'स' को रचिए मन दै अति उत्तम दुर्मिल दुर्मिल को)[35] हैं।

हरिगीतिका : 'शृङ्गार दिनकर पै विराम, लगन्त में हरिगीतिका'।[36] हरिगीतिका के प्रत्येक चरण में 28 मात्राएँ होती हैं। 16, 12 पर यति होती है। अन्त में लघु-गुरु (। ऽ) होना चाहिए। इसका क्रम इस प्रकार होना चाहिए – 2+3+4+3+4; 3+4+5। जहाँ चौकल है वहाँ जगण (। ऽ ।) अति निषिद्ध है। अन्त में रगण (ऽ । ऽ) श्रुति-सुखद होता है। पण्डा दुर्गादत्त उपाध्याय 'दत्त' द्वारा प्रणीत दो हरिगीतिका प्रस्तुत हैं –

(1)

ऽ ऽ । ऽ । । ऽ । ऽ । । ऽ । ऽ ऽ ऽ । ऽ

एकान्तकान्तसदङ्कमध्यगता प्रगाढ़ाऽऽलिङ्गिता।
माधुमयामरन्दाऽमन्दगन्धरजःप्रसूनाकराम्बिता।।
तापर्तुसन्तापं हरन्ती मोदिता शोभान्विता।
मल्ली मतल्लीयं हसन्ती चारुवल्ली राजिता।।[37]

(2)

मधुमासि मधुरिमहासशीला निष्क्रमीला सुन्दरी।
लीलावती सञ्जातकुसुमा रसिकमानसजित्वरी।।
मधुपैरमन्दं चुम्ब्यमाना धृतरजस्काऽऽमोदिनी।
साऽऽनन्ददात्री भूतवेशी भाति चित्तविनोदिनी।।[38]

एक हरिगीतिका कविराज विकल की भी उद्धृत है –

यावन्नु चन्द्र-दिवाकरौ यावच्च विन्ध्य-हिमालयौ।
भूयाच्छतायुविदं नवं युगलं जगद्यशसा युतम्।।[39]

गीतिका : 'रत्न कवि कल अन्त लग रखि, छन्द रचिए गीतिका।'[40]

गीतिका के प्रत्येक पाद में 14 और 12 के विराम से 26 मात्राएँ होती हैं। अन्त में रगण (ऽ । ऽ) श्रुति-मधुर होता है। विद्यावारिधि डॉ. हीरालाल पाण्डेय द्वारा रचित गीतिका प्रस्तुत है –

ऽ । ऽ ऽ ऽ । ऽ ऽ ऽ । ऽ ऽ । । । ऽ

राजते विन्ध्याद्रि-मध्ये शोणभद्रो जनपदः।
देवपूर्वोगढ़ इहास्ते विश्रुतश्चन्देलजः।।
धन्यः प्रभामहेन्द्र-सूनुः यत्रवृद्धिं सङ्गतः।
श्री जितेन्द्रकुमारसिंहः 'सञ्जय': श्वेतावृतः।।[41]

मनहरण : यह दण्डक वृत्त है। इसके प्रत्येक चरण में 31 अक्षर होते हैं। 16-15 पर विराम होता है। अन्त में एक गुरु वर्ण होना आवश्यक है। 8+8+8+7 का क्रम उत्तम होता है। पण्डा दुर्गादत्त उपाध्याय 'दत्त' द्वारा विरचित दो मनहरण प्रस्तुत हैं –

(1)

'शारदारविन्दसुन्दरासनविराजमाना,
मधुरविपञ्च्या मञ्जुझङ्कृतिप्रसारदा।
सारदानकारिणी च विद्यायाः सदैव मुदा,
परमविशुद्धप्रतिभासमाननारदा।
नारदादिदिव्यदेवमण्डलीनिषेव्यमाणा,
काव्यनव्यनव्यभव्यभाववृद्धिपारदा।
पारदा विशालनिगमागमार्णवानामाशु,
कविकामधेनुरसौ भाति मातृशारदा।।'[42]

(2)

'तरुषु हरीतिमा लसिष्यतीत्थमेव सदा,
स्थास्यति मनोज्ञता लतासु चित्तचालिनी।

इत्थं करिष्यन्ति कलनादमलमेते खगाः,
'दत्त'! प्रसरिष्यति सुगन्धिः पुष्पमालिनी।
कस्मिंश्चन वासरे त्वमेव नो भविष्यसीह,
शोभिष्यत इत्थमेव भूमिर्लोकपालिनी।
नीरेष्वेषु साऽलिनी च नालिनी हसिष्यति श्री-
रित्थमेव भास्यति निशाऽपि चन्द्रशालिनी।।'[43]

उपर्युक्त दोनों मनहरण छन्दों में समासयुक्त पदावली होते हुए भी किञ्चित् प्रवाह अवरुद्ध नहीं हुआ है। यह कवि के संस्कृत और हिन्दी पर असाधारण अधिकार का द्योतक है। प्रथम मनहरण छन्द में 'सिंहावलोकन' का भी प्रयोग किया गया है।

सोहर : उत्तर भारत की मैथिली, भोजपुरी, अवधो, बघेली, बुन्देली, ब्रजी आदि लोकभाषाओं के संस्कार-सम्बन्धी लोकगीतों में 'सोहर' का अत्यन्त महत्त्व है। यह लोकभाषा का अपना जातीय छन्द है। यह गीत सामान्यतः सभी मांगलिक अवसरों पर विशेष रूप से शिशु-जन्म तथा विवाह के अवसर पर गाया जाता है। इलाहाबाद विश्वविद्यालय की डी.फिल्. उपाधि के लिए स्वीकृत प्रबन्ध 'The Contribution of Hindi Poets to Prosody' (हिन्दी कवियों का छन्दशास्त्र को योगदान) में डॉ. जानकीनाथ सिंह 'मनोज' लिखते हैं – 'तुलसीदास ने स्त्रियों द्वारा गाये जानेवाले इस (सोहर) गीत में श्रेष्ठ छन्द के सभी आवश्यक तत्त्वों को पाकर इसे अपनी रचनाओं के अन्तर्गत स्थान दे दिया है। 'रामललानहछू' में यह छन्द प्रयोग-रूप में व्यवहृत हुआ है, किन्तु इस कृति में इस छन्द का महत्त्व विषय-गाम्भीर्य की अपेक्षा संगीतात्मकता की दृष्टि से अधिक है। यह कृति भी साहित्यिक दृष्टि से उच्चकोटि की नहीं है। कवि ने इस रचना की प्रत्येक पंक्ति के अन्त में 'हो' शब्द जोड़ दिया है, जिसका छन्द से कोई सम्बन्ध नहीं है।'[44] 'पार्वतीमंगल' और 'जानकीमंगल' में यह 'हो' शब्द चरणान्त में नहीं है।'[45] जहाँ डॉ. जानकीनाथ सिंह 'मनोज' ने 'रामललानहछू', 'पार्वतीमंगल' और 'जानकीमंगल' इन तीनों में ही 'सोहर' छन्द का प्रयोग स्वीकार किया है, वहीं 'रामचरितमानस' की टीका करते समय भूमिका में पण्डित रामनरेश त्रिपाठी ने 'रामललानहछू' को 'सोहर' तथा 'जानकीमंगल' एवं 'पार्वतीमंगल' को 'मंगल'[46] छन्द में निबद्ध माना है। 'मंगल' छन्द का उल्लेख 'स्वयंभूच्छन्द' में दो स्थलों पर हुआ है। एक स्थान पर वह चार चरणवाला माना गया है, जिसके प्रथम-द्वितीय चरणों में 14-14 और तृतीय-चतुर्थ में 20-20 मात्राएँ होती हैं। दूसरे स्थल पर मांगलिक उत्सवों के लिए निर्मित 'फुल्लडका' को 'मंगल' कहा गया है।[47] डॉ. गौरीशंकर मिश्र 'द्विजेन्द्र' ने तुलसीदास की तीनों रचनाओं में 'सोहर' छन्द की उपस्थिति को अस्वीकार किया है। डॉ. द्विजेन्द्र ने 20 मात्रिक 'हंसगति' छन्द में उपर्युक्त रचनात्रयी को निबद्ध माना है।[48] वस्तुतः गोस्वामीजी द्वारा प्रयुक्त छन्द 'सोहर' के सन्निकट है, किन्तु 'सोहर' नहीं है। 'सोहर' का प्रामाणिक प्रयोग लोकगीतों के अतिरिक्त नागर साहित्य में नहीं हुआ था। बीसवीं शताब्दी के उत्तरार्द्ध में संस्कृतभाषा में लोकगीतों के प्रवर्तक प्रो. अभिराज राजेन्द्र मिश्र ने सर्वप्रथम संस्कृत में सोहर का प्रणयन किया। प्रो. मिश्र 'सोहर' को संस्कृत में **'सूतिकागृहम्'**

संज्ञा से अभिहित करते हैं। इसकी प्रथम पंक्ति में पाँच ठगण (पंचकल) और एक ढगण (त्रिकल) तथा द्वितीय पंक्ति में एक डगण (चतुष्कल), पाँच ठगण (पंचकल) और एक ढगण (त्रिकल) होता है। सोहर का यही आदर्श स्वरूप है।

सोहर छन्दःसूत्र

प्रथम पंक्ति – ठगण + 5 + ढगण = 28 मात्रा

द्वितीय पंक्ति – डगण + ठगण + 5 + ढगण = 32 मात्रा

संस्कृतभाषा में प्रो. अभिराज राजेन्द्र मिश्र द्वारा रचित एक सोहर उदाहरणार्थ प्रस्तुत है –

ठगण ठगण ठगण ठगण ठगण ढगण

। । ऽ । । । ऽ । । । ऽ । ऽ । ऽ । । । ऽ । ऽ = 28 मात्रा

'दुरितानि विधुतानि कुरुते शुभानि साधु विदधाति रे!

डगण ठगण ठगण ठगण ठगण ठगण ढगण

ऽ ऽ । । ऽ । ऽ । ऽ । । । ऽ । । । ऽ । । । ऽ । ऽ= 32 मात्रा

गङ्गे! तव नीरगाहनं वितनुते विबुधलोकमनुयाति रे!!
कमलारमणचारुचरणाब्जजनिते! त्रिपथगे!! त्वया
गङ्गे! विहितं न कस्य पापहरणं मनुजदेवदनुजस्य रे!!
धवलाम्बुलसितानि पुलिनानि सिकताविकसितानि रे
गङ्गे! बकहंससारसप्रचुरितानि नयनानि जडयन्ति रे!!
तव नीरमुकुरे विलसितं निशीथिनीशमवलोक्य रे
गङ्गे! प्रतिभाति मानसाम्बुनिवहे तरति कोऽपि वरटो यथा!!
सुरलोकमुपगन्तुमथवा विरञ्चिना विरचितानि रे
गङ्गे! प्रतिभान्ति रोहणाध्वफलकानि पवनैस्तरलितानि रे!!
श्रुतिसौख्यमुपयाति बधिरोऽन्धकोऽपि दृष्टिरचनामहो
गङ्गे! गलितोऽपि कुष्टरोगदहनेन सुषमां वितनुते नरः!!
भुवि येऽपि पतिताश्शबलिताः कलङ्कपापलसिताश्च रे
गङ्गे! तव दर्शनेन तेऽपि सुगतिं समधिकां नु कलयन्ति रे!![49]

संस्कृतमहामहोपाध्याय डॉ. हीरालाल पाण्डेय द्वारा रचित एक सोहर और भी प्रस्तुत है –

'जयति जगति शुभवेला, शुभेयं वेला नु भोः,
यत्र जातोऽयं राजकुमार उदार सुशैव्यो नु भोः।।

मङ्गलवाद्यविधान, विधायक लोको, विधायक भूपो नु भोः।
अद्य सफला प्रजानां समीहा, समीहित लाभो नु भोः।।
अये, गेहे गेहे भवति प्रमोदोविनोदोऽभिनन्दति भोः।
हरिश्चन्द्र नृपपुण्य प्रकाशो, रविकुलहासो नु भोः।।
रिद्धिरियं मुदमेति सुसिद्धिरिह विहसति भोः।
अये! विष्णोरयमवतारो विजयोऽस्य मारो नु भोः।।
कञ्चनवर्ण विराजित, मुख छवि चन्द्रो नु भोः।
अये! देवोऽयं जलपति वन्द्योऽभिनन्द्योऽयं वालो नु भोः।।'[50]

कजरी : यह लोकभाषा का ऋतुपरक छन्द है। कजरी के सन्दर्भ में डॉ. कृष्णदेव उपाध्याय ने लिखा है –'सावन मास में जो लोकगीत गाये जाते हैं, उन्हें कजरी या कजली कहते हैं। इस शब्द की व्युत्पत्ति श्रावण मास में आकाश में आच्छादित बादलों की कालिमा से हुई है, जो काजल के समान काले होते हैं। इसी काजल से कजली या कजरी शब्द बना है।'[51] कजरी गीतों का सर्वप्रथम प्रयोग किसने किया, यह निश्चयपूर्वक कहना कठिन है; परन्तु आज से लगभग 200 वर्ष पूर्व भोजपुरी सन्तकवियों, विशेषकर लक्ष्मी सखी की रचनाओं में कजली गीत उपलब्ध होते हैं। मिर्ज़ापुर की कजली प्रसिद्ध है। इसके विषय में लोकोक्ति प्रचलित है –

'लीला रामनगर की भारी,
कजली मिर्ज़ापुर सरनाम।'

कजरी का एक पारम्परिक उदाहरण द्रष्टव्य है –

'कइसे खेले जइबू सावन में कजरिया, बदरिया घिरि आइल ननदी।
तू त चललू अकेली
साथे संगी न सहेली
गुण्डा घेरि लीहें तोहरी डगरिया, बदरिया घिरि आइलि ननदी।।'

संस्कृतभाषा में कजरी का सर्वप्रथम प्रयोग प्रो. अभिराजराजेन्द्र मिश्र ने किया है। कजरी को परिभाषित करते हुए प्रो. मिश्र लिखते हैं – 'यथा खलु व्रजप्रदेशे 'रसिया' नामकं गीतं यथा च बुन्देलखण्डप्रदेशे 'लाँगुरिया' नामकं गीतं साभिनिवेशं गीयते तथैव पूर्वोत्तरप्रदेशजनपदेषु प्रावृट्काले 'कजरी' नामकं रण-रणकप्रसूतिक्षमं गीतं कामिनिभिः गीयते। अनेन गीतेन प्रोषितपुरोभागप्रियं प्रति विविधवचोभङ्गीमाश्रित्य विरहिणीभिः कुलिशोपालम्भाः स्फारीक्रियन्ते। उत्तरप्रदेशस्य मिर्ज़ापुराभिधं जनपदं गीतस्यास्य प्रसवभूमिरित्यत्र न विवादः कश्चित्। तत्रत्याः कजर्यः कजरीगायकाश्च विश्वविख्याताः स्वीक्रियन्ते। मन्ये कं सुखं प्रियसङ्गमजनितरतिसौख्यं जरयति नाशयतीति कजरीशब्दस्य प्रतिपाद्योचिता व्युत्पत्तिः स्वीकर्तुं शक्यते। विपश्चितोऽत्र प्रमाणम्। कजरीयं विविधैः लोकप्रचलितैः रागैर्गीयते।[52]

कजरी कई रागों में गायी जाती हैं। राग परिवर्तित होने के कारण छन्द भी परिवर्तित हो जाते हैं। जिस तरह सवैये के भेदोपभेद होते हैं, उसी तरह कजरी के भी सम्भव हैं।

प्रथम कजरी छन्दःसूत्र

ध्रुवक (छन्दक) – ठगण + डगण + ठगण + डगण + ढगण, = 21 मात्रा

ठगण + डगण + ठगण = 14 मात्रा

अन्तरा (मध्यवर्ती छन्द) – ठगण + डगण + ढगण = 12 मात्रा

ठगण + डगण + ढगण = 12 मात्रा

ध्रुवक (छन्दक) – पूर्ववत् अर्थात् 21 + 14 मात्रा

प्रथम प्रकार की कजरी में ठगण (पंचकल) + डगण (चतुष्कल) + ठगण (पंचकल) + डगण (चतुष्कल) + ढगण (त्रिकल) + ठगण (पंचकल) + डगण (चतुष्कल) + ठगण (पञ्चकल) के योग से ध्रुवक का निर्माण होता है। 21मात्रा पर मध्य यति का और अनन्तर 14 मात्रा पर पूर्ण यति का विधान है। अन्तरे की रचना ठगण (पञ्चकल) + डगण (चतुष्कल) + ढगण (त्रिकल) के योग से होती है। प्रो. राजेन्द्र मिश्र द्वारा रचित प्रथम कजरी का उदाहरण प्रस्तुत है –

ठगण डगण ठगण डगण ढगण

ऽ । ऽ । ऽ । ऽ । ऽ । ऽ । । ऽ = 21 मात्रा

'रौति कोकिला मदालसा रसालतरौ,

ठगण डगण ठगण

ऽ । ऽ । ऽ । । ऽ ऽ = 14 मात्रा

गोपिता तमालतरौ रे!!

ठगण डगण ढगण

। ऽ ऽ । ऽ । ऽ । = 12 मात्रा

क्षणं पल्लवे निलीय

ठगण डगण ढगण

ऽ । ऽ । ऽ । ऽ ।

मञ्जरीरसं निपीय

ठगण डगण ढगण डगण ढगण

ऽ । ऽ । ऽ । ऽ । ऽ । ऽ । । ऽ = 21 मात्रा

स्तौति सम्मुखं वसन्तकं रसालतरौ,

ठगण डगण ठगण

ऽ । ऽ । ऽ । । ऽ ऽ = 14 मात्रा

गोपिता तमालतरौ रे!!'[53]

द्वितीय कजरी छन्दः सूत्र

ध्रुवक (छन्दक) – डगण + ठगण + ठगण + ठगण + णगण = 21 मात्रा

अन्तरा (प्र. पं.) – ठगण + डगण + ढगण = 12 मात्रा

अन्तरा (द्वि. पं.) – ठगण + डगण + ढगण = 12 मात्रा

ध्रुवक (छन्दक) – डगण + ठगण + ठगण + ठगण + णगण = 21 मात्रा

द्वितीय प्रकार की कजरी में डगण (चतुष्कल) + ठगण (पञ्चकल) + डगण (चतुष्कल) + ढगण (त्रिकल) के योग से ध्रुवक का निर्माण होता है। प्रो. राजेन्द्र मिश्र द्वारा रचित द्वितीय कजरी का उदाहरण प्रस्तुत है –

डगण ठगण ठगण ठगण णगण

ऽ ऽ ऽ । । । । । ऽ । ऽ ऽ । ऽ = 21 मात्रा

'राधा वादयति मुरलीमये माधव!

ठगण डगण ढगण

ऽ । ऽ । ऽ । ऽ । = 12 मात्रा

प्रस्थितोऽसि किं विहाय

ठगण डगण ढगण

ऽ । ऽ । ऽ । ऽ । = 12 मात्रा

वैरिणां विनाशनाय

डगण ठगण ठगण ठगण णगण

ऽ ऽ ऽ । । । । । ऽ । ऽ ऽ । ऽ = 21 मात्रा

माता मार्जयति मुरलीमये माधव!!'[54]

तृतीय कजरी छन्दःसूत्र

ध्रुवक (छन्दक) – ठगण + डगण + ठगण + डगण + ठगण = 23 मात्रा

अन्तरा – डगण + ठगण + णगण = 11 मात्रा

अथवा ठगण + डगण + णगण = 11 मात्रा

ध्रुवक (छन्दक) – ठगण + डगण + ठगण + डगण + ठगण = 23 मात्रा

तृतीय प्रकार की कजरी में ठगण (पञ्चकल) + डगण (चतुष्कल) + ठगण (पञ्चकल) + डगण (चतुष्कल) + ठगण (पञ्चकल) के योग से ध्रुवक का निर्माण होता है। अन्तरे की रचना डगण (चतुष्कल) + ठगण (पञ्चकल) + णगण (द्विकल) अथवा ठगण (पञ्चकल) + डगण (चतुष्कल) + णगण (द्विकल) के योग से होती है। प्रो. राजेन्द्र मिश्र द्वारा रचित तृतीय कजरी का उदाहरण प्रस्तुत है –

ठगण	डगण	ठगण	डगण	ठगण	
S I S	I S I	S I S	I S I	S I S	= 23 मात्रा

'नन्दनन्दनेन गोकुलं निकेतनीकृतम्!

डगण	ठगण	णगण	
I S I	S I I	I S	= 11 मात्रा

इतस्ततः परिलुठन्

ठगण	डगण	णगण	
S I S	I S I	S	= 11 मात्रा

धूलिधूसरीभवन

ठगण	डगण	ठगण	डगण	ठगण	
I S S	I S I	S I S	I S I	S I S	= 23 मात्रा

क्वचिन्नृत्यति प्रगायति स्वमन्दिरे द्रुतम्।।'[55]

चतुर्थ कजरी छन्दःसूत्र

ध्रुवक (छन्दक) –		ठगण + डगण × 4	= 21 मात्रा
अथवा			
		ठगण + डगण + ठगण × 2 + णगण	= 21 मात्रा
अन्तरा	–	ठगण + डगण + ढगण	= 12 मात्रा
	–	ठगण + डगण + ढगण	= 12 मात्रा
ध्रुवक	–	पूर्ववत्	= 21 मात्रा

चतुर्थ प्रकार की कजरी में ठगण (पञ्चकल) + डगण (चतुष्कल) चतुष्टय या ठगण (पञ्चकल) + डगण (चतुष्कल) + ठगण (पञ्चकल) द्वय + णगण (द्विकल) के योग से ध्रुवक का निर्माण होता है। अन्तरे की रचना ठगण (पञ्चकल) + डगण (चतुष्कल) + ढगण (त्रिकल) के योग से होती है। प्रो. राजेन्द्र मिश्र द्वारा रचित चतुर्थ कजरी का उदाहरण प्रस्तुत है –

ठगण डगण डगण डगण डगण

S I S | I S I | S I I | S S | S S = 21 मात्रा

'मुञ्च कोपने! मृषैव कृतं मानं रे!

ठगण डगण ठगण ठगण णगण

S I S | I S I | S I S | I S S | S = 21 मात्रा

मुञ्च मुञ्च कोपने! व्यलीकमानं रे!!

ठगण डगण ढगण

S I S | I S I | S I = 12 मात्रा

मेघमालिकाभ्युपैति

ठगण डगण ढगण

S I S | I S I | S I =12 मात्रा

श्रावणे न को विभेति

ठगण डगण डगण डगण डगण

S I S | I S I | S I I | S S | S S = 21 मात्रा

हन्त! पापिना पिकेन हृतं ज्ञानं रे!'[56]

पञ्चम कजरी छन्दः सूत्र

ध्रुवक (छन्दक) – डगण × 7 + णगण = 30 मात्रा

अन्तरा – डगण × 4 = 16 मात्रा

अन्तरा – डगण × 4 = 16 मात्रा

ध्रुवक (छन्दक) – डगण × 7 + णगण = 30 मात्रा

पञ्चम प्रकार की कजरी में डगण (चतुष्कल) की सात आवृत्ति एवं णगण (द्विकल) के योग से ध्रुवक का निर्माण होता है। अन्तरे की रचना डगण (चतुष्कल) की चार आवृत्ति से होती है। डॉ. जनार्दन प्रसाद पाण्डेय 'मणि' द्वारा रचित पञ्चम कजरी का उदाहरण प्रस्तुत है –

डगण डगण डगण डगण डगण डगण डगण णगण

I I I I S S S I I | I I S | I I I I | I S I | I I S | S = 30 मात्रा

'विलसति वर्षर्तुर्भुवि सुखदो रमयति मनोऽनवरतं वै!

डगण	डगण	डगण	डगण	
ऽ ऽ	ऽ ऽ	ऽ ऽ	। । ऽ	= 16 मात्रा

भूता अत्युन्मत्ताः सरितः

डगण	डगण	डगण	डगण	
। । ऽ	। । ऽ	ऽ ऽ	। । ऽ	= 16 मात्रा

बहुदर्दुरका भूमिं परितः

डगण	डगण	डगण	डगण	डगण	डगण	डगण	णगण	
। । । ।	ऽ ऽ	ऽ ऽ	। । ऽ	। । ऽ	। । । ।	ऽ ऽ	ऽ	= 30 मात्रा

मदयति शैत्योद्वेगैस्सततं प्रकृतिर्युवजनगात्रं वै!!'[57]

फगुआ : यह फाल्गुन मास में होली के अवसर पर गाया जानेवाला पारम्परिक लोकगीत है। इसे संस्कृतभाषा में 'फाल्गुनिकम्' कहते हैं। फगुआ की कतिपय पारम्परिक पंक्तियाँ द्रष्टव्य हैं –

'होरी खेलैं रघुबीरा अवध में, होरी खेलैं रघुबीरा।

केकरे हाथे कनक पिचकारी, केकरे हाथे अबीरा।।'

फगुआ छन्द : सूत्र

डगण × 4 + ढगण, डगण × 3 + णगण = 19, 14

फगुआ की पंक्तियों में डगण (चतुष्कल) × 4 + ढगण (त्रिकल), डगण (चतुष्कल) × 3 + णगण (द्विकल) का योग होता है। 19 मात्रा पर अर्द्धयति एवं परवर्ती 14 मात्रा पर पूर्ण यति का विधान है, किन्तु 19, 14 के स्थान पर 19, 12 या 16, 12 या 16, 14 मात्राओं के योग से भी फगुआ का स्वरानुशासन बना रहता है। वस्तुतः इन लोकगीतों का पारम्परिक स्वर ही इनके छन्दोऽनुशासन का मुख्य आधार है। ऐसे पारम्परिक गीतों की जड़ें छन्दशास्त्र की अपेक्षा संगीतशास्त्र में बहुत गहरे तक होती हैं। इन्हें छन्दशास्त्रीय धरातल पर स्थापित करना असिधाराव्रत के निर्वहन से कम नहीं है। यहाँ प्रो. अभिराज राजेन्द्र मिश्र एवं कविराज पण्डित रमाशङ्कर पाण्डेय 'विकल' के एक एक फगुआ गीत प्रसंगतः उद्धृत हैं –

(1)

डगण डगण डगण ढगण डगण डगण डगण डगण = 19, 12

ऽ । । । । । । ऽ ऽ । ऽ ऽ ऽ ऽ । । । । । । ऽ ऽ

'को नु भणतु महिमानम्! महामाये! को नु भणतु महिमानम्!!

डगण डगण डगण डगण डगण डगण [i[illegible]= 16, 12

। । ऽ । । । । । । । । ऽ ऽ । । ऽ ऽ । । ऽ ऽ

अभयं वितरसि करकमलाभ्याम् नयनाभ्यां वरदानम्।

वदनं शशी दृशौ मार्तण्डः दिग्वलयं परिधानम्।।'[58]

(2)

डगण डगण डगण डगण डगण डगण डगण णगण

। । ऽ । । ऽ । । ऽ । । ऽ । । ऽ । । ऽ । । ऽ ऽ = 16, 14

इह फाल्गुनिकं प्रिय गानमहो, इह फाल्गुनिकं प्रिय गानम्।

डगण डगण डगण डगण डगण डगण डगण णगण

ऽ ऽ । ऽ । । । ऽ । । ऽ । । ऽ । । ऽ । । ऽ ऽ = 16, 14

चेतांसि चौरयति तानमहो, इह फाल्गुनिकं प्रिय गानम्।।'[59]

उपर्युक्त दोनों उद्धरणों से स्पष्ट है कि फगुआ के छन्दःस्वरूप को मुखरित करने में सर्वाधिक योगदान डगण अर्थात् चतुष्कल का है। सम्भवतः इसलिए फगुआ का एक भेद चौताल है।

चैता : यह चैत्र मास में गाया जानेवाला पारम्परिक लोकगीत है। इसमें प्रोषितपतिका नायिका का विरह वर्णन विवृत होता है। प्रो. राजेन्द्रमिश्र ने चैता को संस्कृतभाषा में 'चैत्रकम्' संज्ञा से अभिहित करते हुए इस प्रकार परिभाषित किया है – **'प्रोषितपतिका विरहिण्या चैत्रमासे गीयमानं भर्तृगतचिन्तावितानचित्रणपरं गेयम् उत्तरप्रदेशीयग्रामटिकासु 'चैता' इति नामधेयेन व्यवह्रियते। चैत्रकं चैत्रीयं वाऽस्य नाम भवितुमर्हति संस्कृतभाषायाम्।'**[60]

चैता छन्दःसूत्र

ध्रुवक – डगण × 5 + ठगण	**= 25 मात्रा**
या	
डगण × 2 + ठगण + डगण × 2 + ठगण	**= 26 मात्रा**
या	
डगण × 6	**= 24 मात्रा**

अन्तरा – डगण × 4 = 16 मात्रा

या

ठगण × 2 + टगण = 16 मात्रा

चैता का ध्रुवक (छन्दक) 24 से लेकर 26 मात्रा तक का होता है। अन्तरे में 16 मात्राएँ होती हैं। इसकी रचना में सर्वाधिक योगदान डगण अर्थात् चतुष्कल का होता है। ठगण (पञ्चकल) एवं टगण (षट्कल) की अवस्थिति कम होती है। यहाँ अभिराज राजेन्द्र मिश्र एवं कविराज पण्डित रमाशङ्कर पाण्डेय 'विकल' के द्वारा रचित चैत्रकम् (चैता) के एक-एक उदाहरण प्रस्तुत हैं –

(1)

डगण डगण डगण डगण डगण ठगण

। । । । । । । । । । ऽ ऽ ऽ ऽ । । । । ऽ । = 25 मात्रा

'विधुमभिसरति कुमुदिनी रे मातः किमु करवाणि!

डगण डगण ठगण डगण डगण ठगण

ऽ । । । । ऽ । । । ऽ ऽ ऽ ऽ । । । । ऽ । = 26 मात्रा

प्रोषितपतिका विरहिणी रे मातः किमु करवाणि!!

डगण डगण डगण डगण

। । ऽ । । । । । । । । ऽ ऽ = 16 मात्रा

पवनो वहति मलयगिरिसूतः

डगण डगण डगण डगण

ऽ ऽ । । ! । ऽ । । ऽ ऽ = 16 मात्रा

रेवातटगत वञ्जुलपूतः

डगण डगण डगण डगण डगण ठगण

। । । । । । । । । । ऽ ऽ ऽ ऽ । । । ऽ । = 25 मात्रा

वितरति सुममधु नलिनी रे मातः किमु करवाणि!!'[61]

(2)

डगण	डगण	डगण	डगण	डगण	डगण	
।।ऽ	।।ऽ	ऽ।।	।।ऽ	।।।।	।।ऽ	= 24 मात्रा

'मधु माधव मासे मणिमुकुरे, ज्वलयति मदनः!

डगण	डगण	डगण	डगण	डगण	डगण	
।।ऽ	।।।।	।।ऽ	।।ऽ	।।।।	।।ऽ	= 24 मात्रा

विकलीभवति विरहिणी शृणुरे, ज्वलयति मदनः!!

डगण	डगण	डगण	डगण	
।।ऽ	।।ऽ	।।ऽ	।।ऽ	= 16 मात्रा

निखिलं भुवनं परिवर्तयते

ठगण	ठगण	टगण	
।।।ऽ	।ऽऽ	।।ऽ	= 16 मात्रा

रहसि मानसं संवर्धयते

डगण	डगण	डगण	डगण	डगण	डगण	
ऽ।।	।।।।	ऽ।।	।।ऽ	।।।।	।।ऽ	=24 मात्रा

याति विततहृदयं ननु विधुरे, ज्वलयति मदनः!!'[62]

कँहरवा : यह उत्तरभारत का जातिपरक लोकगीत है। वरयात्रा के प्रसंग में शिविका को लेकर जाते समय कँहारों द्वारा गाये जानेवाले गीत 'कँहरवा' संज्ञा से अभिहित किये जाते हैं। प्रो. राजेन्द्र मिश्र ने कँहरवा को संस्कृतभाषा में 'स्कन्धहारीयम्' कहा है। 'स्कन्धहारीयम्' को परिभाषित करते हुए उन्होंने लिखा है –

'लोकप्रचलितं स्कन्धहारीयमिदम्। वरयात्रादिप्रसङ्गे शिविकां वहद्भिस्सेवकैः स्वश्रमापनोदनार्थं यद्गीतं समवेतस्वरैः मध्येपथं गीयतेऽध्युत्तरप्रदेशं तदेव भवति स्कन्धहारीयमिति मदुत्प्रेक्षणम्। लोकभाषायामेतदेव कँहरवा इत्युच्यते। गीतमिदं स्कन्धहारैरेव केवलं गीयते स्म प्राक्तनयुगे तस्मादेव स्कन्धहारीयमित्याख्या। कुम्भकारः = कुम्हार / कोंहार, स्वर्णकारः = सुनार / सोनार, चर्मकारः = चमार इति वदेव स्कन्धहारः = कन्धहार = कन्धार = कँहार इत्यपि निष्पन्नो भवति। विद्वांसोऽत्र प्रमाणम्।'[63]

कँहरवा छन्दःसूत्र

अन्तरा – डगण × 4 + ठगण + ढगण + डगण =28 मात्रा

या

डगण × 7 = 28 मात्रा

ध्रुवक (छन्दक) – डगण × 3 + ठगण + डगण + णगण = 23 मात्रा या

डगण × 2 + ठगण + डगण + ढगण = 22 मात्रा

प्रो. राजेन्द्रमिश्रकृत 'स्कन्धहारीयम्' का एक उदाहरण द्रष्टव्य है –

डगण डगण डगण डगण ढगण ढगण डगण

। । । । ऽ । । ऽ । । ऽ ऽ ऽ । ऽ । । । ऽ ऽ = 28 मात्रा

'नभसि विभाति चमत्कृतचन्द्रो भाति चन्द्रमसि छाया।

डगण डगण डगण डगण डगण डगण डगण = 28 मात्रा

। । । । ऽ । । ऽ । । । । ऽ । । ऽ ऽ । । ऽ ऽ

सरसि विभाति सरागकमलिनी कमलिन्यामलिजाया।।

डगण डगण डगण ठगण डगण णगण

ऽ । । । ऽ । ऽ ऽ ऽ । ऽ । ऽ । ऽ = 23 मात्रा

भाति भवने वधूटी षोडशी सदङ्गना

डगण डगण ठगण डगण ठगण

ऽ । । । ऽ । ऽ । ऽ । ऽ । ऽ । ऽ = 22 मात्रा

भाति गगने मुदी सतारका निरञ्जना।[64]

यद्यपि आज छन्दमुक्तता का युग है, तथापि छन्द की पयस्विनी निर्वाध गति से प्रवहणशील है। संस्कृतभाषा में हिन्दी-छन्दों एवं लोकगीतों के प्रयोग की यह परम्परा छन्दःपयस्वनी की निर्मल वारि-धारा का प्रतिभास कराती है। भाषा की भिन्न प्रकृति, भिन्न शैली और भिन्न शब्दानुशासन होते हुए भी महाभाग कवियों ने हिन्दी-छन्दों का संस्कृतभाषा में और संस्कृत-छन्दों का हिन्दीभाषा में प्रयोग किया है। छन्दों के इस आयात-निर्यात से दोनों भाषाओं के ऐक्यसूत्र जहाँ सुदृढ़ हुए हैं, वहीं दोनों के मध्य रागात्मक सम्बन्ध भी प्रगाढ़ हुआ है। निश्चय ही यह भाषा की समृद्धि का द्योतक है। लोकगीतों का छन्दशास्त्र नागर साहित्य के छन्दशास्त्र से सर्वथा पृथक् है। लोकगीतों में वर्णिक वृत्तों की जगह मात्रिक छन्दों का प्रयोग हुआ है, जिसकी परम्परा प्राकृत एवं अपभ्रंश साहित्य में भी मिलती है। अर्वाचीन काल में प्रो. अभिराजराजेन्द्र मिश्र, डॉ. हीरालाल पाण्डेय, कविराज पं. रमाशंकर पाण्डेय 'विकल', डॉ. जनार्दनप्रसाद पाण्डेय 'मणि' प्रभृति ने संस्कृतभाषा

में लोकगीतों का सफल प्रयोग किया है। यह देवभाषा का लोकोन्मुखी होना ही है। वस्तुतः इससे संस्कृतभाषा की प्रगतिशीलता का ज्ञान होता है।

सन्दर्भ

1. (क) डॉ. शिवशङ्कर त्रिपाठी : शृङ्गारविलासिनी (भूमिका), पृ. 18

   (ख) डॉ. शिवशङ्कर त्रिपाठी : शृङ्गारमाला (भूमिका), पृ. 30

   (ग) The werk is admirably of great importance and rhetorical value because of its our quality i.e. the use of Hindi metres Doha, Soratha, Sawaiyya and Chhappay in Samskrit language for the first time very skilfully three hundred years ago. Dr. Shiv Shankar Tripathi : SHRINGARA VILASINI (Introduction) : Page - 40, SHRINGARAMALA (Introduction) : Page - 50 & VISHNUVILAS (Indian Poetics : A Bird's Eye View) : Page - 45.
2. प्रो. अभिराजराजेन्द्र मिश्र : वाग्वधूटी (भूमिका), पृ. 3
3. आचार्य विश्वनाथप्रसाद मिश्र : काव्यांग-कौमुदी (प्रथम कला), पृ. 116
4. महाकवि देवदत्त : शृङ्गारविलासिनी : सं. डॉ. शिवशङ्कर त्रिपाठी, पृ. 3
5. आचार्य विश्वनाथप्रसाद मिश्र : काव्यांग-कौमुदी (प्रथम कला), पृ. 114
6. महाकवि देवदत्त : शृङ्गारविलासिनी : सं. डॉ. शिवशङ्कर त्रिपाठी, पृ. 11
7. महाराजाधिराज विश्वनाथ सिंह जू देव : सङ्गीतरघुनन्दनम् ।।सर्ग-1।।, सरस्वती-कोष-भण्डार, रीवा की प्रति।
8. महाराजाधिराज विश्वनाथ सिंह जू देव : रामचन्द्राह्निक : तृतीययाम, पृ. 22-23
9. पण्डा दुर्गादत्त उपाध्याय 'दत्त' : अन्योक्ति-मुक्ता-शतकम् : पृ. 61
10. पण्डा दुर्गादत्त उपाध्याय 'दत्त' : तदेव, पृ. 62
11. दत्त : तदेव, पृ. 64
12. अभिराज प्रो. राजेन्द्र मिश्र : मृद्वीका : 1985 ई., पृ. 75
13. आचार्य विश्वनाथप्रसाद मिश्र : काव्यांग-कौमुदी (प्रथम कला), पृ. 114
14. महाकवि देवदत्त : शृङ्गारविलासिनी : सं. डॉ. शिवशङ्कर त्रिपाठी, पृ. 10
15. पण्डा दुर्गादत्त उपाध्याय 'दत्त' : अन्योक्ति-मुक्ता-शतकम्, पृ. 59
16. पण्डा दुर्गादत्त उपाध्याय 'दत्त' : तदेव, पृ. 60
17. पण्डा दुर्गादत्त उपाध्याय 'दत्त' : तदेव, पृ. 63
18. पण्डा दुर्गादत्त उपाध्याय 'दत्त' : तदेव, पृ. 63
19. कविराज पण्डित रमाशङ्कर पाण्डेय 'विकल' : शम्भुः शिवं तन्वताम् : वातायन : सं. जितेन्द्रकुमार सिंह 'संजय', पृ. 29
20. आचार्य विश्वनाथप्रसाद मिश्र : काव्यांग-कौमुदी (प्रथम कला), पृ. 113
21. कतिपय ऐसे भी छन्द होते हैं जिनमें चरण तो चार ही होते हैं; पर वे दो ही पंक्तियों में लिखे जाते

हैं; यथा – दोहा, सोरठा, बरवै, उल्लाला आदि। ऐसे छन्दों की प्रत्येक पंक्ति को 'दल' कहते हैं।

22. महाराजाधिराज विश्वनाथ सिंह जू देव : रामचन्द्राह्निक : तृतीय याम (रामवन की प्रति), पृ. 22

23. महाकवि उमापति त्रिपाठी 'कोविद' : बघेलवंश के चार कवि-रत्न : जितेन्द्रकुमार सिंह 'संजय', पृ. 103पर उद्धृत।

24. आचार्य विश्वनाथप्रसाद मिश्र : काव्यांग-कौमुदी (प्रथम कला), पृ. 109

25. महाराजाधिराज विश्वनाथसिंह जू देव : रामचन्द्राह्निक : तृतीय याम, पृ. 23

26. सिंह दाहिने-बायें देखता है। उसी तरह दक्षिण-वाम पदों की आपसी सम्पृक्ति सिंहावलोकन अभिधान का कारण है।

27. कविराज विकल : वातायन (सं. जितेन्द्रकुमार सिंह 'संजय'), पृ. 29

28. कविराज विकल : अप्रकाशित पाण्डुलिपि

29. महाकवि देवदत्त : शृङ्गारविलासिनी : सं. डॉ. शिवशङ्कर त्रिपाठी, पृ. 8

30. महाराजाधिराज विश्वनाथ सिंह जू देव : रामचन्द्राह्निक : द्वितीय याम, पृ. 15

31. आचार्य सुखलाल मिश्र : शृङ्गारमाला (सं. डॉ. शिवशङ्कर त्रिपाठी) ।।2।75।।, पृ. 44

32. कविराज पण्डित रमाशङ्कर पाण्डेय 'विकल' : अप्रकाशित पाण्डुलिपि।

33. डॉ. जनार्दनप्रसाद पाण्डेय 'मणि' : निस्यन्दिनी ।।54।1।।

34. आचार्य विश्वनाथप्रसाद मिश्र : काव्यांग-कौमुदी (प्रथम कला), पृ. 123

35. तदेव, पृ. 124

36. आचार्य विश्वनाथप्रसाद मिश्र : काव्यांग-कौमुदी (प्रथम कला), पृ. 111

37. पण्डा दुर्गादत्त उपाध्याय 'दत्त' : अन्योक्ति-मुक्ता-शतकम्, पृ. 47

38. तदेव, पृ. 48

39. महाकवि पण्डित रमाशङ्कर पाण्डेय 'विकल' : युगलं जगद्यशसा युतम् : मङ्गलप्रभा, पृ. 9

40. आचार्य विश्वनाथप्रसाद मिश्र : काव्यांग-कौमुदी (प्रथम कला), पृ. 110

41. डॉ. हीरालाल पाण्डेय : श्वेताजितेन्द्रौ जयतां जगत्याम् : मङ्गलप्रभा, पृ. 8

42. पण्डा दुर्गादत्त उपाध्याय 'दत्त' : विन्ध्यकाव्यसौरभम्, पृ. 89

43. पण्डा दुर्गादत्त उपाध्याय 'दत्त' : तदेव, पृ. 110

44. डॉ. जानकीनाथ सिंह 'मनोज' : हिन्दी कवियों का छन्दशास्त्र को योगदान : लखनऊ विश्वविद्यालय : प्रथम सं. 1967 ई., पृ. 140

45. (अ) होहि सुमंगल सगुन, सुमन सुर बरसहिं।
नगर कोलाहल भयौ, नारि नर हरषहिं।। – जानकीमंगल, छन्द सं. 203

(ब) जोरी चारि निहारि, असीसत निकसहिं।
मनहुँ कुमुद बिधु उदय, मुदित मन बिकसहिं।। – तदेव, छन्द सं. 215

(स) गावउँ गौरि गिरीस, विवाह सुहावन।

पाप नसावन, मुनि मन भावन।। – पार्वतीमंगल, छन्द सं. 2

(द) लखि लौकिक गति सम्भु जानि बड़ सोहर।

भए सुन्दर सत कोटि मनोज मनोहर।। – तदेव, छन्द सं. 125

46. पण्डित रामनरेश त्रिपाठी : रामचरितमानस (भूमिका), पृ. 214 एवं 216

47. स्वयंभूच्छन्दः उत्तरभाग 4/20 एवं तदेव 8/29-30

48. डॉ. गौरीशंकर मिश्र 'द्विजेन्द्र' : हिन्दी-साहित्य का छन्दोविवेचन, पृ. 261

49. प्रो. अभिराजराजेन्द्र मिश्र : वाग्वधूटी, पृ. 73

50. डॉ. हीरालाल पाण्डेय : शौनःशेपम् : अंक 4, पृ. 55-56

51. डॉ. कृष्णदेव उपाध्याय : हिन्दी साहित्य कोश : भाग-1, पृ. 155

52. प्रो. अभिराजराजेन्द्र मिश्र : वाग्वधूटी : पादटिप्पणी, पृ. 63-64

53. तदेव, पृ. 63

54. तदेव, पृ. 65

55. तदेव, पृ. 66

56. तदेव, पृ. 67

57. डॉ. जनार्दनप्रसाद पाण्डेय 'मणि' : निस्यन्दिनी : गीत सं. 44

58. प्रो. अभिराजराजेन्द्र मिश्र : वाग्वधूटी, पृ. 86

59. कविराज पण्डित रमाशङ्करपाण्डेय 'विकल' : अप्रकाशित पाण्डुलिपि

60. प्रो. अभिराजराजेन्द्र मिश्र : वाग्वधूटी, पृ. 61

61. तदेव, पृ. 61

62. कविराज पण्डित रमाशङ्कर पाण्डेय 'विकल' : अप्रकाशित पाण्डुलिपि

63. प्रो. अभिराजराजेन्द्र मिश्र : वाग्वधूटी : पादटिप्पणी, पृ. 24-29

64. तदेव, पृ. 28

Sanskrit for Children : With Special Reference to Teaching through *Subhāṣitas*[1]

Sadanand Das

(देवभाषासंस्कृतस्येदानीं लोकभाषात्वेन प्रसिद्धिः। लोकः इत्यनेन बालस्यापि बोधो जायते। बालाः औपचारिकरूपेण भवतु अनौपचारिकरूपेण वा भवतु संस्कृतं पठन्ति, पठिष्यन्ति च। परन्तु तेषां कृते संस्कृतभाषा-शिक्षणाय कश्चन अभिनवः सरलश्च मार्गोऽवश्यं भवत्येव। अस्मिन् शोधपत्रे सुभाषितमाध्यमेन यथा तेषां संस्कृत-शिक्षणं सुकरं भवेत् तस्यां दिशि कश्चन साधुः प्रयासः विहितोऽस्ति। भाषाशिक्षणविन्दून् आधृत्यात्र उदाहरणानि संगृहितानि।)

A child is the future of a nation. Often we say this sentence and are proud to quote it on certain occasions, but truly speaking we have not understood it and its importance. When I say we, this includes all people in general, but in particular our educated people and those in charge of education policy. Because so far, we have made little or no attempt at promoting Sanskrit teaching and learning in those schools which can provide a good education for our children. As a result, little or no educational material is available in this field. As far as the teaching of Sanskrit language for children is concerned, as far as I understand, no up-to-date materials are available at the present time. So, it is about time that we have to come together to think about this topic.

We must appreciate Dr. Sampadananda Mishra´s effort, who has thought about this and have been organizing Seminars in different places of India to make scholars aware in this area. I am sure as a result; we will have plenty of materials to develop new dimensions and to improve this area.

I have divided this paper into three sections. In the first section I will discuss about the *subhāṣita:* its definition, importance and place in Sanskrit literature, together with a brief survey of *subhāṣita* literature. The second section will throw some light on *subhāṣitas* as a tool for learning and teaching. In the third section, I will give some examples to illustrate my view.

Section 1: the *subhāṣita*

Literally, *subhāṣita* means 'good saying', or 'well spoken', or 'well said' (*su+bhāṣita*). It is good both in form and meaning, and that is why it draws the attention and attracts the mind of the reader always, in all situations :

खिन्नं चापि सुभाषितेन रमते स्वीयं मनः सर्वदा
श्रुत्वान्यस्य सुभाषितं खलु मनः श्रोतुं पुनर्वाञ्छति ।
अज्ञान् ज्ञानवतोऽप्यनेन हि वशीकर्तुं समर्थो भवेत्
कर्तव्यो हि सुभाषितस्य मनुजैरावश्यकः संग्रहः।।

Even a dejected mind is always entertained by good sayings (*subhāṣitas*), having heard another's *subhāṣita*, the mind even wants to listen it again. Even an ignorant person can overpower learned people by the (*subhāṣitas*). Therefore, people should make a necessary collection of *subhāṣitas*. -Sada

A *subhāṣita* can be a good saying about anything around us, from hell to heaven; from gods down to the insects; from stones to mountains, and also rivers, forests and all of nature; from sorrow to happiness; from love to renunciation. All of human nature, with its strengths and weaknesses, is included. Anything in this world can be the subject matter of a *subhāṣīta*.

The *Subhāṣita* is a special type of literary composition common in many cultures. It is very close to the proverb, or epigram, which is found in all languages of the world. We can find *subhāṣitas* in almost all Indian languages. The Sanskrit language is extremely rich in them, and they have enhanced the beauty of this language and its vast literature.

To express an idea or a fact in an attractive and appealing manner is a natural tendency of human beings. A *subhāṣita* is a manifestation of that tendency. It is as old as the Sanskrit language itself. We come across *subhāṣitas* already in the Vedas.[2]

Subhāṣitas are wise sayings. Often they teach morals. They contain wisdom based on experience. Thus, the large bulk of *subhāṣitas* formed part of didactic literature in Sanskrit. Ludwig Sternbach in his introduction to the *Mahāsubhāṣitasaṁgraha* says, "Sanskrit literature has reached its apogee in its didactic poetry" and he describes *subhāṣitas* as a yardstick or benchmark for an appraisal of Indian culture.

Subhāṣitas basically form part of folk literature, i.e., the floating literature handed down from generation to generation. They were either in the form of sentences, such as: अत्यादरः शंकनीयः। अनतिक्रमणीयो हि विधिः। स्वके गेहे तावत् कुक्कुरोऽपि

चण्डायते, or they were in the form of verses. The authorship of most of them is unknown. The majority of them is in verse form. They preserve the common man's wisdom, philosophy, ideology and world view. They preserve the literary compositions of smaller and lesser known poets. Sternbach rightly calls them a storehouse of information. It would be rather more appropriate to call them 'a treasure house of the beauty of Sanskrit language, both in form and in content'.

The majority of the *subhāṣitas* can be traced back to didactic works of authors like Bhartṛ*hari, Cāṇakya, Śukra, Vidura and others. The two great epics, the Mahābhārata and the Rāmāya*ṇa, are full of *subhāṣitas*. They are, however, also available in the form of anthologies since the 10th century A.D. A look into these anthologies, which are called *Subhāṣitaratnabhāṇḍ.*

āgāram, Subhāṣitāvalī, Subhāṣitaratnakośa, Sūktimuktāvalī, Cāṇakyanīti, Viduranīti, Śukranīti etc., reveals a stereotyped arrangement of *subhāṣitas* classified under different topics. A glance at the topics shows that *nīti* (or moral) wisdom forms just one of many topics. Along with didactic verses, the compilers brought together verses describing nature and also those delineating sentiments and prayers to various deities. *Sūktimuktāvalī*, a 13th/14th century anthology, classifies *subhāṣitas into more than 130 topics, some of which even have subtopics, (e.g. under Śiva, we have subtitles like gaṅgā, jamājūma, śaśilekhā, locana, kaṇmha, śiromālikā, gaṇāḥ, nadī, tāṇḍava* and *ardhanārīśvara*). In the *Subhāṣita Ratnabhāṇḍāgāra* we also see an extensive division of topics.

Although *subhāṣita* is generally a neglected branch of Sanskrit literature, the ambitious project of a master collection of *subhāṣitas*, known as *Mahāsubhāṣitasaṁgraha*, was planned in 1966 by Late Prof. L. Sternbach, and the first volume was published in 1974. The work could not, however, continue, due to the author's sad demise. But after a break of some years, the work has been restarted. Now, eight large volumes of collections of *subhāṣitas* have been published and are available for readers. But even long before Sternbach, it was Otto Böhtlingk who edited and translated 7613 verses into German in three volumes under the title "Indische Sprüche". Nowadays, many more such *subhāṣita* collections are available, and some have even appeared with translations in various languages, including Hindi, English, and many other Indian languages.

Section 2: *subhāṣitas* and pedagogy

There is a widespread opinion that Sanskrit is a difficult language to learn and that a large amount of effort is required on the part of student to master

it. It may be partly true. And especially in the case of a language which is not in common use in day-to-day life, it is even more difficult to master. Many people believe that the difficulty is due to Sanskrit's extensive and very comprehensive grammatical system. However, I don't believe this to be true. No language is easy or difficult to learn. It depends upon the approach and method used to teach a language. Actually, the language should be easier and less complicated to learn if it has an extensive and structured grammatical system. But many of us would agree that we have made it even more difficult by teaching it through improper, unsuitable or, in other words, rather old methods. That is why people often say that those who are good at memorizing and repeating can learn and master the Sanskrit language (*ghoṣavanto balavantaḥ*). It sounds as if there are no proper, systematic methods for learning this language. However, there are indeed such suitable methods, although we ourselves, or our teachers and the generations before them, were not aware of them. Or else they simply did not think of applying new methods. Thus, they taught in the old and traditional method for what had become the new field of Sanskrit studies.

Now, times have changed. And in this new era there are new techniques, new approaches and new methods for learning. So we must make use of all these techniques to make Sanskrit learning easier and attractive. Now-a-days the use of computers, multimedia and audio-visual systems have made it easier for us. By resorting to this modern approach we can make Sanskrit learning more attractive, and we can create more interest in learning this language at different levels, especially among children. We have to use different, innovative techniques and didactic methods at various levels depending on the level of the students. The goal must be to achieve maximum results with less effort. And this effort must be in creating great interest in a child or a student so that he/she enthusiastically opts for learning Sanskrit.

Subhāṣitas are not only good sayings in form and content, but they are also very important from the point of view of teaching, especially for children, and often for adults as well. Not only do they teach us good sayings, and morals for life, and values for life, but also, they are very useful tools for learning the Sanskrit language.

For children, learning through *subhāṣitas* has manifold benefits:

1. They learn the language easily and playfully.

2. They learn to recite verses, and by way of reciting they also learn about Sanskrit meter, or *chandas*.

3. *Subhāṣitas* are helpful in sharpening a child's memory.

4. At the same time they entertain the mind, refresh the mood and increase the appetite to learn more, and with enthusiasm, thereby overcoming boredom.

5. Lastly, *subhāṣitas* make children wise. Whenever somebody quotes a *subhāṣita,* in any context or on any occasion, people appreciate it, as it shows the personality and scholarship of the person.

In this way, *subhāṣitas* are of a multiply beneficial nature for children.

When we were children, we learned *subhāṣitas* at school under the title of *nītivāṇī* or *hitavāṇī*. At that time, without understanding their value and importance, we just memorized them and wrote them on exam ination papers, and that helped us in getting good marks. But when I teach them now, I enjoy their beauty two and three times more. And yet what I want to stress here is not this beautiful aspect of *subhāṣitas*, but rather how we can use them as learning and teaching tools. We did not learn about them as being such tools to study Sanskrit more easily. But now, I use them to teach my students, and the students enjoy and appreciate this approach.

So this shows that we can use *subhāṣitas* as a tool to learn Sanskrit language and to appreciate its vast literature. Somebody has pointed out rightly that *śata ślokena paṇḍitaḥ*, which means that by learning a hundred *subhāṣita* verses, one becomes learned, a *paṇḍit*. Another saying is also quite justified in this context: it says "*ekena vijñātena sarvaṁ vijñātaṁ bhavati*", which means that if one knows one branch of knowledge, that is *subhāṣitas*, then he knows all branches of knowledge/everything, for *subhāṣitas* contain all kinds of wisdom and knowledge in them. So by learning them, one becomes capable of learning all of the wisdom included within.

We can use *subhāṣitas* for learning Sanskrit grammar, which greatly helps the students. We can use them to learn *vibhaktis*, verbs in different tenses and moods, infinitives and gerunds, passive forms of verbs, denominatives and also vocabulary, such as the kinship terms *pitṛvya, bhāgineya, pautra, dauhitra* etc. We can use *subhāṣitas* for teaching the different seasons, body parts, the nine planets, the days of the week, the months of the year, colors, shapes and much more. They help children in increasing their vocabularies, and they encapsulate grammar, poetry, examples of good diction, aids to the memory, jokes, puns, puzzles and the sheer beauty of the language. They contain the essence of the language and culture.

As children in modern schools learn through singing rhymes, in the same way we can use *subhāṣitas*, reciting them on various occasions. And they can

be recited with actions or bodily gestures so that it will create interest among the children. As we teach rhymes to the children in the first stage, so also we can teach *subhāṣitas* in the beginning level. However, whereas rhymes are limited only to the kindergarten level, *subhāṣitas* have no age limit.

Teaching through *subhāṣitas* is one of the easiest among the many different methods. Through them, a child can learn by singing and reciting in a playful manner. The classroom will be child-centered, activity-based, and playful. A teacher can even create a joyful atmosphere in the class room. Such a special atmosphere helps all children to participate, without fear or hesitation. Thus, the class can be creative, active, inclusive, thoughtful and cheerful.

As far as testing and examination are concerned, it will be relatively easier for the children, for they would already be learning the *subhāṣitas* by heart, repeating them many times over.

In conclusion, I will say again that, so far, we have been learning *subhāṣitas* for pleasure and for learning and teaching morals, that is, *nīti*, but in addition to this, they can also be used as a very good tool for learning and teaching a language like Sanskrit. Side-by-side, children will learn morals and good conduct, and they will also learn about many other aspects of life, about our culture and about tradition. They will understand the richness and beauty of Sanskrit language and literature by learning through *subhāṣitas*. Therefore, I am of the opinion that *subhāṣitas* can be a very important and significant tool for teaching and learning, one which has successfully proven its efficacy in the past and which continues to offer this same fruitfulness also today.

Section 3: examples[3]

Now, to illustrate the above discussion about the use of *subhāṣitas* in teaching, I would like to give some specific *subhāṣitas* as examples.

Accusative case :

1. **नमामि क्रियापदस्य प्रयोगेण द्वितीया विभक्तिः** - (The use of accusative case with the verb *namāmi*):

कर्पूरगौरं करुणावतारं संसारसारं भुजगेन्द्रहारम्।

सदा वसन्तं हृदयारविन्दे भवं भवानीसहितं नमामि।।

अन्वयः- हृदयारविन्दे सदा वसन्तं कर्पूरगौरं करुणावतारं संसारसारं भुजगेन्द्रहारं भवं भवानीसहितं नमामि ।

I salute Bhava (Śiva) along with Bhavānī, his consort, who always dwells in the heart-lotus, who has camphor-like white complexion, who is the incarnation of compassion, who is the essence of this material world and who has the king of serpents as his garland.

2. स्मरामि क्रियापदस्य प्रयोगेण द्वितीया विभक्तिः – *(The use of accusative case with the verb smarāmi):*

करारविन्देन पदारविन्दं मुखारविन्दे विनिवेशयन्तम् ।

वटस्य पत्रस्य पुटे शयानं बालं मुकुन्दं मनसा स्मरामि।।

अन्वयः– करारविन्देन पदारविन्दं मुखारविन्दे विनिवेशयन्तं वटस्य पत्रस्य पुटे शयानं बालं मुकुन्दं मनसा स्मरामि।।

I remember child Mukunda in my mind, who with his lotus-like hand puts his lotus-like foot in his lotus-like mouth while sleeping on the Banyan leaf.

3. द्वितीयाविभक्त्या सह विना-शब्दस्य प्रयोगः - (The use of the word *vinā* with accusative case):

विना गोरसं को रसो भोजनानां विना गोरसं को रसो भूपतीनाम् ।

विना गोरसं को रसः कामिनीनां विना गोरसं को रसः पण्डितानाम्।।

(सु. र. भा, प्र.-3, सामान्यनीतिः - 1009)

अन्वयः- गोरसं विना भोजनानां को रसो (भवति) । गोरसं विना भूपतीनां को रसो (भवति) । गोरसं विना कामिनीनां को रसो (भवति) । गोरसं विना पण्डितानां को रसो (भवति) ।

Without *gorasa* (milk), what *rasa* (taste) will food have? Without *gorasa* (Earth), what *rasa* (essence) will kings have? Without *gorasa* (the sense organs), what *rasa* (charm) will damsels have? And without *gorasa* (the semantic 'flavour' of sentences), what *rasa* (delight) will the scholars have?

4. द्वितीयाविभक्त्या सह विना-शब्दस्य प्रयोगः - (The use of the word *vinā* with accusative case):

विना वीर्यं विनोत्साहं विना साहसमुत्कटम्।

नैव सिध्येद् महद्वस्तु दुर्लभं दुर्बलात्मनाम्।।

अन्वयः- वीर्यं विना उत्साहं विना उत्कटं साहसं विना महद्वस्तु न एव सिध्येद् । दुर्बलात्मनाम् (एतद्) दुर्लभं (भवति) ।

Without strength, without enthusiasm, and without tremendous heroism, a great thing cannot be achieved; (it is) difficult for the weak to attain.

5. द्वितीयाविभक्त्या सह विना-शब्दस्य प्रयोगः - (The use of the word *vinā* with accusative case):

विना वेदं विना गीतां विना रामायणीं कथाम्।

विना कविं कालिदासं भारतं भारतं न हि।।

अन्वयः- वेदं विना गीतां विना रामायणीं कथां विना कालिदासं कविं विना हि भारतं भारतं न (भवति)।

Without the Vedas, the Bhagavadgītā, the epic Rāmāyaṇa and the poet Kālidāsa, India is not India.

6. **द्वितीयाविभक्त्या सह विना-शब्दस्य प्रयोगः**- (The use of the word *vinā* with accusative case):

यथा तानं विना रागो यथा मानं विना नृपः ।

यथा दानं विना हस्ती तथा ज्ञानं विना यतिः।। (भामिनीविलासः 1-119)

अन्वयः – यथा तानं विना रागो, यथा मानं विना नृपः, यथा दानं विना हस्ती, तथा ज्ञानं विना यतिः (भवति)।

As is a musical mode without a modulation, a king without respect, or an elephant without rut, so is a sage without knowledge.For Instrumental case and the use of *saha* with it:

7. **तृतीयाविभक्तिः** – (Instrumental case):

मणिना वलयं वलयेन मणिः मणिना वलयेन विभाति करः ।

सभया च भवान्भवता च सभा सभया भवता च विभाति जगत्।।

(सु. र. भा. प्र. 3, सामान्यनीतिः 1005)

अन्वयः- मणिना वलयं (विभाति), वलयेन (च) मणिः (विभाति), मणिना वलयेन (च) करः विभाति । सभया च भवान् (विभाति), भवता च सभा (विभाति), सभया भवता च जगत् विभाति ।

8 - **तृतीयाविभक्तिः** – (Instrumental case):

शशिना च निशा निशया च शशी शशिना निशया च विभाति नभः ।

पयसा कमलं कमलेन पयः पयसा कमलेन विभाति सरः।।

अन्वयः- शशिना च निशा (विभाति), निशया च शशी (विभाति), शशिना निशया च नभः विभाति। पयसा कमलं (विभाति), कमलेन (च) पयः (विभाति), पयसा कमलेन (च) सरः विभाति।।

Beautiful is the night with the moon. and the moon with the night, and beautiful is the sky with both the moon and the night. Beautiful is the lotus with the water, and the water with the lotus, and beautiful is the pond with both the water and the lotus.

9. **तृतीयाविभक्तिः** – (Instramental case):

श्रोत्रं श्रुतेनैव न कुण्डलेन दानेन पाणिर्न तु कङ्कणेन ।

विभाति कायः खलु सज्जनानां परोपकारेण न चन्दनेन।।

अन्वयः- श्रोत्रं श्रुतेन एव (विभाति) न कुण्डलेन, पाणिः दानेन (विभाति) न तु कङ्कणेन । सज्जनानां कायः खलु परोपकारेण विभाति न (तु) चन्दनेन।।

The ear becomes radiant by learning, not by an ear-ornament. The hand is radiant by gift-giving and not by bracelet. Indeed, the body of noble

people becomes radiant by benefiting others and not by (one's besmearing) sandalwood paste (on the body).

10. **तृतीयाविभक्तिः** – (Instrumental case):

दानेन पाणिर्न तु कङ्कणेन स्नानेन शुद्धिर्न तु चन्दनेन ।

मानेन तृप्तिर्न तु भोजनेन ज्ञानेन मुक्तिर्न तु मुण्डनेन

अन्वयः – पाणिः दानेन (शोभते) न तु कङ्कणेन (हस्ते कङ्कणधारणेन), (शरीरस्य) शुद्धिः स्नानेन (भवति) न तु चन्दनेन (चन्दनस्य लेपनेन भवति), तृप्तिः मानेन (भवति) न तु भोजनेन, (तथैव) मुक्तिः ज्ञानेन (भवति) न तु मुण्डनेन (शिरसः मुण्डनेन केशकर्त्तनेन वा)।

Hands become beautiful by giving, not by wearing bangles. Similarly, one becomes pure by bathing, not by applying sandal-paste. One becomes satisfied by honour, not by eating a meal. Similarly, one obtains salvation through right knowledge, not simply by shaving one's head (and declaring oneself a saint).

11. **तृतीयाविभक्त्या** सह सहपदस्य प्रयोगः (The use of *saha* with instrumental case):

शशिना सह याति कौमुदी सह मेघेन तडित्प्रलीयते ।

प्रमदाः पतिवर्त्मगा इति प्रतिपन्नं हि विचेतनैरपि।। (कुमारसम्भवम् 4-33)

अन्वयः - शशिना सह कौमुदी याति, मेघेन सह तडित्प्रलीयते । हि प्रमदाः पतिवर्त्मगाः इति विचेतनैः अपि प्रतिपन्नम्।।

Moonlight (comes and) goes with the moon, lightning melts away with the clouds. That women follow the path of their husbands is accepted even by inanimate beings.

12. **तृतीयाविभक्त्या** सह विनापदस्य प्रयोगः - (The use of the word *vinā* with instrumental ase):

न नादेन विना गीतं न नादेन विना स्वरः ।

न नादेन विना रागस्तस्मान्नादात्मकं जगत्।। (सङ्गीतदामोदरः)

अन्वयः- नादेन विना गीतं न (भवति), नादेन विना स्वरः न (भवति), नादेन विना रागः न (भवति)। तस्मात् (इदं) जगत् नादात्मकं (भवति) । Without sound there is neither song, nor musical note, nor *rāga*. Thus, the world is composed of sound (*nāda*).

13. **तृतीयाविभक्त्या सह विनापदस्य प्रयोगः** - (The use of the word *vinā* with instrumental case):

पङ्कैर्विना सरो भाति सदः खलजनैर्विना ।

कटुवर्णैर्विना काव्यं मानसं विषयैर्विना।। (भामिनीविलासः 1-116)

अन्वयः- सरः पङ्कैः विना भाति, सदः खलजनैः विना (भाति) । काव्यं कटुवर्णैः विना (भाति), (तथा) मानसं विषयैः विना (भाति) ।

A pond is beautiful when without mud, a meeting (is good) when without bad people. A poetic composition (is beautiful) when without harsh syllables, and the mind (is pure) when without worldly attachment.

14. **चतुर्थीविभक्तिः-** For dative case and the use of namaḥ with it:

विद्या विवादाय धनं मदाय शक्तिः परेषां परिपीडनाय ।

खलस्य साधोर्विपरीतमेतज् ज्ञानाय दानाय च रक्षणाय।।

(सुभाषितरत्नभाण्डागारे दुर्जननिन्दा, 2-55)

अन्वयः – खलस्य विद्या विवादाय, धनं मदाय, शक्तिः परेषां परिपीडनाय (भवति) । (किन्तु) साधोः एतत् विपरीतं ज्ञानाय दानाय रक्षणाय च (भवति)।

Knowledge is for disputing, wealth is for arrogance and power is for inflicting pain on others; (so it is) in the case of a wicked person. In the case of a good person, however, it is different - (these exist) for the sake of knowledge, donation and protection, respectively.

15. **चतुर्थी विभक्ति** (Dative case):

परोपकाराय फलन्ति वृक्षाः परोपकाराय वहन्ति नद्यः ।

परोपकाराय दुहन्ति गावः परोपकारार्थमिदं शरीरम्।।

(सुभाषितरत्नभाण्डागारे परोपकारप्रशंसा, 2-11)

अन्वयः – वृक्षाः परोपकाराय फलन्ति। नद्यः परोपकाराय वहन्ति, गावः परोपकाराय दुहन्ति, (तथा) इदं शरीरं परोपकारार्थम् (एव भवति) ।

Trees bear fruit for the sake of others. Rivers flow for the benefit of others. Cows give milk for the sake of others. (In the same way) this body is meant for the welfare of others.

16. **नमः पदस्य प्रयोगेण चतुर्थी विभक्तिः** - (The use of the word *namaḥ* with dative case):

रामाय रामभद्राय रामचन्द्राय वेधसे ।

रघुनाथाय नाथाय सीतायाः पतये नमः।।

अन्वयः – रामाय रामभद्राय रामचन्द्राय वेधसे रघुनाथाय नाथाय सीतायाः पतये नमः (अस्तु) ।

Salutation to Rāma, Rāmabhadra, Rāmacandra, the Creator (vedhas), to Raghunâtha, the lord (*nātha) and the husband of Sītā.*

17. **नमः पदस्य प्रयोगेण चतुर्थी विभक्तिः** - (The use of the word *namaḥ* with dative case):

नागेन्द्रहाराय त्रिलोचनाय भस्माङ्गरागाय महेश्वराय ।

नित्याय शुद्धाय दिगम्बराय तस्मै नकाराय नमः शिवाय।।

अन्वयः- नागेन्द्रहाराय त्रिलोचनाय भस्माङ्गरागाय दिगम्बराय नित्याय शुद्धाय नकाराय तस्मै महेश्वराय शिवाय नमः (अस्तु) ।

My salutations to the eternal, pure, the three-eyed and the great lord Śiva, who has a necklace of the best of the nāgas, who has *aṅgarāga* of *bhasman*, who has all the directions as his garment and who is in the form of the syllable *na-kāra*.

18. नमो नमः पदस्य प्रयोगेण चतुर्थी विभक्तिः – (The use of the word *namo namaḥ* with dative case):

कृष्णाय वासुदेवाय हरये परमात्मने ।

प्रणतक्लेशनाशाय गोविन्दाय नमो नमः।।

अन्वयः – कृष्णाय वासुदेवाय हरये गोविन्दाय प्रणतक्लेशनाशाय परमात्मने नमो नमः (अस्तु) ।

My salutations to Kṛṣṇ*a, Vā*sudeva, Hari, Govinda, the Supreme Self, the destroyer of obstacles for the devotees.

19. पञ्चमी विभक्तिः (Ablative case)

अन्नाद् भवन्ति भूतानि पर्जन्याद् अन्नसम्भवः ।

यज्ञाद् भवति पर्जन्यो यज्ञः कर्मसमुद्भवः।। (भेगवद्गीता, 3।14)

अन्वयः-भूतानि अन्नाद् भवन्ति, अन्नसम्भवः पर्जन्याद् (भवति), पर्जन्यः यज्ञाद् भवति, यज्ञः कर्मसमुद्भवः (अस्ति)।।

From food do all beings come about; food is the result of rain. Rain comes from sacrifice and sacrifice from work.

20. पञ्चमी विभक्तिः – (Ablative case)

ध्यायतो विषयान्पुंसः सङ्गस्तेषूपजायते ।

सङ्गात् सञ्जायते कामः कामात् क्रोधोऽभिजायते । (श्रीमद्भगवद्गीता 2, 62)

अन्वयः – विषयान्ध्यायतः तेषु पुंसः सङ्गः उपजायते, सङ्गात् कामः सञ्जायते, कामात् क्रोधः अभिजायते ।

From thinking about the objects of sense, attachment to them is born in a person. From attachment, desire is born; from desire, anger is born.

21 – पञ्चमि विभक्तिः (Ablative case)

क्रोधाद् भवति सम्मोहः सम्मोहात् स्मृतिविभ्रमः ।

स्मृतिभ्रंशाद् बुद्धिनाशो बुद्धिनाशात् प्रणश्यति।। (श्रीमद्भगवद्गीता, 2, 63)

अन्वयः – क्रोधात् सम्मोहः भवति, सम्मोहात् स्मृतिविभ्रमः (भवति), स्मृतिभ्रंशात् बुद्धिनाशः (भवति), बुद्धिनाशात् प्रणश्यति ।

From anger comes bewilderment, from bewilderment comes the wandering of the mind, and from the wandering of the mind comes the destruction of the soul. Once the soul is destroyed, the man is lost.

22. षष्ठीविभक्तेः एकवचनरूपाणि, प्रयोजनार्थे तृतीयायाः प्रयोगश्च (Genitive case singular forms and the use of *prayojana* with instrumental:)

हस्तस्य भूषणं दानं सत्यं कण्ठस्य भूषणम्।
श्रोत्रस्य भूषणं शास्त्रं भूषणैः किं प्रयोजनम्।।

अन्वयः- हस्तस्य भूषणं दानं, कण्ठस्य भूषणं सत्यं, श्रोत्रस्य भूषणं (च) शास्त्रं (भवति) । अन्यैः भूषणैः किं प्रयोजनं (भवति) ।

Charity is the ornament of the hands, speaking truth is the ornament of the throat. Scripture is the ornament of the ears. What is the use, then, of other (worldly) ornaments?

23. षष्ठीविभक्तेः एकवचनरूपाणिः (Genitive case singular forms:)

उदारस्य तृणं वित्तं शूरस्य मरणं तृणम्।
विरक्तस्य तृणं भार्या निःस्पृहस्य तृणं जगत्।।

अन्वयः- उदारस्य वित्तं तृणं, शूरस्य मरणं तृणं, विरक्तस्य भार्या तृणं, (अपि च) निःस्पृहस्य जगत् तृणम् (भवति)।

Wealth is like a blade of grass for a generous person; death is insignificant for the brave. A woman is like a blade of grass for one who has renounced the world, and the whole world is worthless for a person who is beyond greed (*niḥspṛha*).

24- षष्ठीविभक्तेः बहुवचनरूपाणि, (Genitive case plural forms:)

कोऽतिभारः समर्थानां किं दूरं व्यवसायिनाम्।
को विदेशः सविद्यानां कः परः प्रियवादिनाम्।। (पञ्चतन्त्रम्, 1,17)

अन्वयः- समर्थानां कः अतिभारः? व्यवसायिनां किं दूरम्? सविद्यानां कः विदेशः? प्रियवादिनां कः परः?

What burden is excessive to the strong; what distance remains great to the diligent? What land is foreign to the learned, and who remains a stranger to one who speaks pleasant words?

25 – षष्ठीविभक्तेः एकवचन-बहुवचनरूपाणि, (Genitive case singular and plural forms:)

ताराणां भूषणं चन्द्रो नारीणां भूषणं पतिः।
पृथिव्या भूषणं राजा विद्या सर्वस्य भूषणम्।।

अन्वयः- चन्द्रः ताराणां भूषणं, पतिः नारीणां भूषणं, राजा पृथिव्याः भूषणं (तथा च) विद्या सर्वस्य भूषणं (भवति) ।

The moon is the ornament of the stars, and the husband is the ornament of the wife. The king is the ornament of the earth, and knowledge is everyone's ornament.

26. सप्तमी-विभक्तेः एकवचनरूपाणि - (Locative case singular forms:)

मुण्डे मुण्डे मतिर्भिन्ना कुण्डे कुण्डे नवं जलम् ।

देशे देशे नवाचारो मुखे मुखे नवा वाणी।।

अन्वयः- मुण्डे मुण्डे मतिः भिन्ना, कुण्डे कुण्डे नवं जलं, देशे देशे नवाचारः, (अपि च) मुखे मुखे नवा वाणी (भवति) ।

In every mind, knowledge differs; in every pond, the water is different. In every country, customs are different; in every mouth, speech is different.

27. **सप्तमी-विभक्तेः एकवचनरूपाणि** - (Locative case singular forms:)

आकाशे चन्द्रमा भाति पद्मं भाति सरोवरे ।

सुपुत्रस्तु कुले भाति सुनृपो धरणीतले ।।

अन्वयः चन्द्रमा आकाशे भाति, पद्मं सरोवरे (भाति), सुपुत्रः तु कुले भाति (तथा) सुनृपः धरणीतले (भाति)।

The moon shines in the sky; the lotus is beautiful in the pond. (In the same way) a good son shines in the family and a good king on the earth.

28. **सप्तमी-विभक्तेः एकवचनरूपाणि** - (Locative case singular forms:)

कराग्रे वसति लक्ष्मीः करमध्ये सरस्वती।

करमूले तु गोविन्दः प्रभाते करदर्शनम्।

अन्वयः- लक्ष्मीः कराग्रे वसति, सरस्वती करमध्ये (वसति), गोविन्दः तु करमूले (वसति) । (अतः) प्रभाते करदर्शनं (करणीयम्)।।

Lakṣ*mī resides on the tip of the palm, in the middle is Sarasvatī, and at the beginning of the palm is Gov*inda. (Therefore), one should look at one's palm in the morning (immediately after getting up from bed and before looking at anything else, as if seeing all these gods directly).

29. **सप्तमी-विभक्तेः एक-वहु-वचनरूपाणि** (Locative case singular and plural forms:)

रात्रौ दीपशिखा भाति दिवा सूर्यकरस्तथा ।

काये च कनकं भाति करुणा चित्तवृत्तिषु।।

अन्वयः – दीपशिखा रात्रौ भाति तथा सूर्यकरः दिवा (भाति), काये च कनकं भाति करुणा चित्तवृत्तिषु (भाति)।

The flame of the lamp shines in the night and the rays of the sun in the day. (In the same way) gold shines on the body and compassion in the thoughts.

30. **सप्तमी-विभक्तेः एकवचनरूपाणि** (Locative case singular forms:)

शैले शैले न माणिक्यं मौक्तिकं न गजे गजे ।

साधवो न हि सर्वत्र चन्दनं न वने वने।। (चाणक्यनीतिशास्त्रम्, 1, 53)

अन्वयः – माणिक्यं शैले शैले न (भवति), मौक्तिकं गजे गजे न (भवति) । हि साधवः सर्वत्र न (भवन्ति), (तथा) चन्दनं वने वने न (भवति) ।

Rubies are not found on every mountain; pearls are not found in every elephant. Sandalwood trees are not found in every forest, nor are good people everywhere.

31. सप्तमी-विभक्तेः एकवचनरूपाणि (*Locative case singular forms:)*

मनस्येकं वचस्येकं कर्मण्येकं महात्मनाम्।

मनस्यन्यद् वचस्यन्यत् कर्मण्यन्यद् दुरात्मनाम्।।

अन्वयः - महात्मनां मनसि एकं, वचसि एकं, कर्मणि (अपि) एकं (भवति) । दुरात्मनां मनसि अन्यद् वचसि अन्यत् कर्मणि अन्यत् (भवति) ।

Great people speak as they think and do as they say; wicked people think one thing, say another and do something else.

32. सप्तमी-विभक्तेः वहुवचनरूपाणि (Locative case plural forms:)

शतेषु जायते शूरः सहस्रेषु च पण्डितः ।

वक्ता दशसहस्रेषु दाता भवति वा न वा।।

अन्वयः – शतेषु (एकः) शूरः जायते, सहस्रेषु च (एकः) पण्डितः (जायते) । दशसहस्रेषु (एकः) वक्ता (जायते), (परन्तु) दाता भवति वा न (भवति) वा ।

It is possible to find a brave man in a hundred, an intelligent person in a thousand and an orator in ten thousand. But one may or may not find a generous person.

33. सप्तमी-विभक्तेः एकवचनरूपाणिः (Locative case singular forms:)

कमले कमला शेते हरः शेते हिमालये ।

क्षीराब्धौ च हरिः शेते मन्ये मत्कुणशंकया।।

अन्वयः- कमला कमले शेते हरः हिमालये शेते । हरिः च क्षीराब्धौ शेते, मत्कुणशङ्कया (इति) मन्ये ।

Lakṣ*mī sleeps on the lotus, Śiva sleeps on Himalayas and Hari sleeps on the mi*lk-ocean—in fear, I think, of bedbugs.

34. सप्तमी-विभक्तेः एकवचनरूपाणिः (Locative case singular forms) :

असारे खलु संसारे सारं श्वशुरमन्दिरम् ।

हिमालये हरः शेते हरिः शेते महोदधौ।।

अन्व्यः- असारे संसारे श्वशुरमन्दिरं सारं खलु । (तस्मात्) हरः हिमालये शेते हरिः (च) महोदधौ शेते ।

*The most solid thing in this perishable world is the house of one's father-in-law. (Therefore), Śiva sleeps on Himālayas and Hari sleep*s in the great ocean. *(Himālaya is the father of Pārvatī, hence the father-in-law of Śiva. The great ocean is the father of goddess Lakṣmī, and so it is considered the father-in-law of Hari or Nārāyaṇa).*

Vocative case

35. **सम्बोधन-पदस्य एकवचनरूपाणां प्रयोग:** (The use of singular forms of vocative case) :

हे कृष्ण गोविन्द हरे मुरारे हे नाथ नारायण वासुदेव ।

प्रद्युम्न दामोदर विश्वरूप मुकुन्द विष्णो भगवन्नमस्ते।।

अन्वयः – हे कृष्ण! हे गोविन्द! हे हरे! हे मुरारे! हे नाथ! हे नारायण! हे वासुदेव! हे प्रद्युम्न! हे दामोदर! हे विश्वरूप! हे मुकुन्द! हे विष्णो! हे भगवन्! ते नमः।।

O Kṛṣṇ*a, O Govinda, O Hari, O Murāri, O Lord, O Nārāyaṇa, O Vāsudeva, O Pradyumna, O Dāmodara, O Viśvarūpa, O Mukunda, O Viṣ*ṇu, O bountiful one, I salute you.

36. **सर्वा विभक्तयः** (all case forms):

रामो राजमणिः सदा विजयते रामं रमेशं भजे

रामेणाभिहता निशाचरचमू रामाय तस्मै नमः ।

रामान्नास्ति परायणं परतरं रामस्य दासोऽस्म्यहं

रामे चित्तलयः सदा भवतु मे भो राम मामुद्धर।।

अन्वयः- राजमणिः रामः सदा विजयते । रामं रमेशं (अहं) भजे । रामेण निशाचरचमू अभिहता । तस्मै रामाय नमः (अस्तु) । रामात् परतरं परायणं नास्ति । अहं रामस्य दासः अस्मि । रामे मे चित्तलयः सदा भवतु । भो राम! माम् उद्धर ।

*Rāma, the jewel among the kings, is always victorious. I pray to Rāma, (who is also) Rameś*a, *the lord of Ramā. The army of demons were struck down by Rāma. I bow down to Rāma. There is no farther goal than Rāma. I am the servant of Rāma. May my mind always be absorbed in Rāma. O Rāma! uplift (save) me!*

37. **सर्वा विभक्तयः** (*all case forms*):

गुरुरेवगतिर्गुरुमेव भजे गुरुणैव सहास्मि नमो गुरवे ।

न गुरोः परमं शिशुरस्मि गुरोर्मतिरस्तु गुरौ मम पाहि गुरो।।

अन्वयः – गुरुः एव गतिः गुरुम् एव भजे गुरुणा सह एव अस्मि गुरवे नमः (अस्तु)। गुरोः परमम् न (आस्ति), (अहम्) गुरोः शिशुः अस्मि, गुरौ मम मतिः अस्तु, हे गुरो (मां) पाहि ।

My guru indeed is (my) path; I resort to my guru. I am always with my guru; I bow down to my guru. There is nothing higher than a guru, I am a child of (my) guru. My mind is merged in my guru (or, let my mind be merged in the guru). O guru! protect me!

38. **सर्वा विभक्तयः** (all cases):

कृष्णो रक्षतु मां चराचरगुरुः कृष्णं नमस्याम्यहं

कृष्णेनामरशत्रवो विनिहताः कृष्णाय तस्मै नमः ।

कृष्णादेव समुत्थितं जगदिदं कृष्णस्य दासोऽस्म्यहं

कृष्णे भक्तिरचञ्चलास्तु भगवन् हे कृष्ण! तुभ्यं नमः।।

अन्वयः – चराचरगुरुः कृष्णः मां रक्षतु, अहं कृष्णं नमस्यामि, कृष्णेन अमरशत्रवः विनिहताः, तस्मै कृष्णाय नमः (अस्तु) । इदं जगत् कृष्णात् एव समुत्थितम्, अहं वृष्णास्य दासः अस्मि, कृष्णे अचञ्चला भक्तिः अस्तु, हे भगवन् कृष्ण! तुभ्यं नमः (आस्तु) ।

May Kṛṣṇa, the universal teacher, protect me; I bow down to Kṛṣṇa. I pay my salutation to that Kṛṣṇa by whom the enemies of the gods have been killed. I am the servant of Kṛṣṇa, from whom this universe has arisen. Let there be immense devotion to Kṛṣṇa. Salutation to you, O Lord Kṛṣṇa!

39. क्त्वान्तपदानां प्रयोगः (The use of gerund forms of verbs):

श्रुत्वा स्पृष्ट्वा च दृष्ट्वा च भुक्त्वा घ्रात्वा च यो नरः ।

न हृष्यति ग्लायति वा स विज्ञेयो जितेन्द्रियः।। (मनुस्मृतिः 2.98)

अन्वयः- यो नरः श्रुत्वा स्पृष्ट्वा च दृष्ट्वा च भुक्त्वा घ्रात्वा च न हृष्यति वा ग्लायति, स जितेन्द्रियः विज्ञेयः।

After hearing, touching, seeing, enjoying and smelling, he who is neither delighted nor disinclined (to anything) is known as a conqueror/controller of (his) sense organs.

40. क्त्वान्तपदानां प्रयोगः (The use of gerund forms of verbs) :

अकृत्वा परसन्तापमगत्वा खलमन्दिरम्।

अनुत्सृज्य सतां वर्त्म यत्स्वल्पमपि तद्बहु।।

अन्वयः- परसन्तापम् अकृत्वा खलमन्दिरम् अगत्वा सतां वर्त्म अनुत्सृज्य यत् स्वल्पम् अपि (प्राप्यते) तद् बहु (भवति)।।

Not doing any harm to others, not visiting the place of a wicked person and not leaving the path of righteousness—(for such a person) whatever little is obtained is (considered) plenty.

41. तुमुनन्तप्रयोगः (The use of infinitive forms of verbs):

श्रोतुं कर्णौ वक्तुमास्यं सुहास्यं घ्रातुं घ्राणं पादयुग्मं विहर्तुम् ।

द्रष्टुं नेत्रे हस्तयुग्मं च दातुं ध्यातुं चित्तं येन सृष्टं स पातु।।

अन्वयः- कर्णौ श्रोतुं सुहास्यम् आस्यं वक्तुं घ्राणं घ्रातुं पादयुग्मं विहर्तुं नेत्रे द्रष्टुं हस्तयुग्मं दातुं चित्तं च ध्यातुं येन सृष्टं, स (अस्मान्) पातु ।

He who has created two ears for hearing, the mouth for speaking and smiling, the nose for smelling, two feet for walking, two eyes for seeing, two hands for giving and the mind for meditation, may he protect (us).

42. **वर्तमान-क्रियापदप्रयोगः** (verbs in present tense):

ददाति प्रतिगृह्णाति गुह्यमाख्याति पृच्छति । (गुह्यम् आख्याति)

भुङ्क्ते भोजयते चैव षड्विधं प्रीतिलक्षणम्।।

अन्वयः- ददाति, प्रतिगृह्णाति, गुह्यम् आख्याति, पृच्छति, भुङ्क्ते, भोजयते च एव षड्विधं प्रीतिलक्षणं (भवति) ।

Giving and receiving, speaking about private matters and asking (about the same), eating and feeding (or offering food to others)—six-fold is the sign of friendship.

43. **वर्तमान-क्रियापदप्रयोगः** (verbs in present tense):

वहन्ति वर्षन्ति नदन्ति भान्ति ध्यायन्ति नृत्यन्ति समाश्रयन्ति ।

नद्यो घना मत्तगजा वनान्ताः प्रियाविहीनाः शिखिनः प्लवङ्गाः (Ṛtusaṁ*hâra of Kalidâsa, Interpolated stanzas)*

अन्वयः- (वर्षासु) नद्यो वहन्ति घना वर्षन्ति मत्तगजा नदन्ति वनान्ता भान्ति प्रियाविहीना ध्यायन्ति शिखिनो नृत्यन्ति प्लवङ्गाः (च पर्वतगुहासु) समाश्रयन्ति ।

(In the rainy season), rivers flow; clouds pour; rutty elephants trumpet; forest areas are resplendent; those separated from their lovers pine (for them); peacocks dance; and the monkeys resort to the (mountain-caves).

44. **वर्तमानकालिक क्रियापदप्रयोग** (verbs in present tense) :

शरदि न वर्षति गर्जति वर्षति वर्षासु निःस्वनो मेघः ।

नीचो वदति न कुरुते न वदति सुजनः करोत्येव।।

अन्वयः- मेघः शरदि न वर्षति (केवलं) गर्जति वर्षासु निःस्वनो मेघः वर्षति । (तथा एव) नीचो (जनः) वदति न कुरुते (किन्तु) सुजनः न वदति करोति एव।

(The cloud) does not rain in autumn, (but only) roars. (But) soundless cloud rains in monsoon (without roaring). (Similarly) A wicked person only speaks and does not act, and a noble person acts without speaking. (In this verse a wicked person is compared with an autumn cloud which roars only without raining and a good person is compared with a monsoon cloud that rains soundless).

45. **लोट्लकारप्रयोगः (आज्ञार्थकः)** (imperative mood in 3rd person sing. and Plural):

निन्दन्तु नीतिनिपुणा यदि वा स्तुवन्तु

लक्ष्मीः समाविशतु गच्छतु वा यथेष्टम् ।

अद्यैव वा मरणमस्तु युगान्तरे वा (मरणम् +अस्तु)

न्यायात्पथः प्रविचलन्ति पदं न धीराः।।

अन्वयः- नीतिनिपुणाः (जनाः) निन्दन्तु यदि वा स्तुवन्तु लक्ष्मीः यथेष्टं समाविशतु गच्छतु वा अद्य एव मरणम् अस्तु युगान्तरे वा, धीराः (जनाः) न्यायात् पथः (एकं) पदम् (अपि) न प्रविचलन्ति ।

Let the experts of law blame or praise; Goddess Lakṣ*mī (wealth) may come or go as she wishes; death may com*e today or after a very long time — wise people will not deviate even a step from the path of reason.

46. **लोट्कारप्रयोगः (आज्ञार्थकः)** (imperative mood in second person singular):

त्यज दुर्जनसंसर्गं भज साधुसमागमम्।

कुरु पुण्यमहोरात्रं स्मर नाम हरेः सदा।।

अन्वयः- दुर्जनसंसर्गं त्यज, साधुसमागमं भज । अहोरात्रं पुण्यं कुरु, सदा हरेः नाम स्मर ।

Abandon the company of the wicked, make company with noble people. Do merits day and night, and always remember the name of Hari.

47. **भविष्यत्कालस्य क्रियायाः प्रयोगः** (verbs of future tense):

रात्रिर्गमिष्यति भविष्यति सुप्रभातं

भास्वानुदेष्यति हसिष्यति पङ्कजश्रीः ।

इत्थं विचिन्तयति कोशगते द्विरेफे

हा हन्त हन्त नलिनीं गज उज्जहार।।

अन्वयः- रात्रिः गमिष्यति सुप्रभातं भविष्यति भास्वान् उदेष्यति पङ्कजश्रीः हसिष्यति । कोशगते द्विरेफे इत्थं चिन्तयति हा हन्त! हन्त! गजः नलिनीम् उज्जहार ।

"The night will pass, there will be a good morning, the sun will rise and the beauty of the lotus will blossom." While the honey bee was thinking thus, caught in the bud, alas! an elephant pulled up the lotus (vine).

48. **वर्तमानकाले कर्मणिप्रयोगः** (passive forms of verbs in present tense) :

पूज्यते यदपूज्योऽपि यदगम्योऽपि गम्यते ।

वन्द्यते यदवन्द्योऽपि स प्रभावो धनस्य च।। (पञ्चतन्त्रम् 1-7, मित्रभेदः)

अन्वयः- यद् अपूज्यः अपि पूज्यते यद् अगम्यः अपि गम्यते यद् अवन्द्यः अपि च वन्द्यते स धनस्य प्रभावः (भवति) ।

(Such is the power of wealth: when he who should not be revered is revered, when he who should not be visited is visited, and when he who should not be praised is praised.) -(Tyler)

49. **लोट्लकारक्रियाणां कर्मणि प्रयोगः** (Imparative verb forms in passive) :

भक्ष्यतां भुज्यतां नित्यं दीयतां रम्यतामिति ।

गीयतां पीयतां चेति शब्दश्चासीद्गृहे गृहे ।।

अन्वयः – नित्यं भक्ष्यतां भुज्यतां दीयतां रम्यताम् इति।

गीयतां पीयतां च इति च शब्दः गृहे गृहे आसीत् ।

You should eat, enjoy, give, entertain, sing and drink—these words were (uttered) in every house.

50. विधिलिङ् लकारः (optative forms of verbs)

कुर्यात् क्रियेत कर्तव्यं भवेत् स्यादिति पञ्चमम्।

एतत्स्मात्सर्ववेदेषु नियतं विधिलक्षणम्।।

अन्वयः – कुर्यात् क्रियेत कर्तव्यं भवेत् स्यात् इति पञ्चमम्। एतत्सर्वेषुवेदेषु नियतं विधिलक्षणम् ।

"Should do", "should be done", "ought to be done", "should become", and the fifth, "may be" - this is fixed in all texts (*Vedas*) as the mark of the potential mood (*vidhi*).

51. विधिलिङ् लकारः (optative forms of verbs)

दृष्टिपूतं न्यसेत् पादं वस्त्रपूतं पिबेज्जलम्।

सत्यपूतं वदेद् वाक्यं शास्त्रपूतं समाचरेत्।।

अन्वयः - दृष्टिपूतं पादं न्यसेत् वस्त्रपूतं जलं पिबेत् । सत्यपूतं वाक्यं वदेत् शास्त्रपूतं समाचरेत् ।

One should place his foot after looking properly, and one should drink water after filtering it through a cloth (properly). One should speak words sanctified by truth and behave according to the rules of scriptures.

52. विधिलिङ्-लकारः (optative forms of verbs) :

लालयेत् पञ्चवर्षाणि दशवर्षाणि ताडयेत् ।

प्राप्ते तु षोडशे वर्षे पुत्रे मित्रवदाचरेत्।।

अन्वयः – पञ्चवर्षाणि लालयेत् दशवर्षाणि ताडयेत् । षडशे वर्षे तु प्राप्ते पुत्रं मित्रवद् आचरेत् ।

One should fondle a child for the first five years, and should be strict for the next ten years. But once he reaches the sixteenth year, one should behave towards his son (child) as a friend.

53. लिट्लकारार्थम् - (for remote past forms of verbs):

आस्फोटयामास चुचुम्ब पुच्छं ननन्द चिक्रीड जगौ जगाम ।

स्तम्भानरोहन्निपपात भूमौ निदर्शयन्स्वां प्रकृतिं कपीनाम्।।

अन्वयः - कपीनां स्वां प्रकृतिं निदर्शयन् (स) आस्फोटयामास पुच्छं चुचुम्ब ननन्द चिक्रीड जगौ जगाम । स्तम्भान् अरोहत् भूमौ निपपात ।

Displaying his monkey nature, (in his delight), he leapt into the air, kissed his tail, showed his joy, played, sang and went around, climbing up the pillars from which he would drop to the ground.

54. नामधातुप्रकारविशेषः (*cvī* noun+verb compound)

येन शुक्लीकृता हंसाः शुकाश्च हरितीकृताः ।

मयूराश्चित्रिता येन स ते वृत्तिं विधास्यति।। (हितोपदेशे मित्रलाभः, कथा 6, श्लोकः 180)

अन्वयः – येन हंसाः शुक्लीकृताः शुकाः च हरितीकृताः । येन मयूराः चित्रिताः, स ते वृत्तिं विधास्यति ।

He, who made the geese white, the parrots green and the peacocks of a varied colour, will provide for your sustenance. (Kale)

55. यथा – तथा (The use of *yathā – tathā* in a relative clause) :

यथा देशस्तथा वेशो यथा बीजं तथाऽङ्कुरः।

यथा भुमिस्तथा तोयं यथा राजा तथा प्रजाः।।

अन्वयः – यथा देशः तथा वेशः (भवति), यथा बीजं तथा अङ्कुरः (भवति) । यथा भूमिः तथा तोयं (भवति), (अपि च) यथा राजा तथा प्रजाः (भवन्ति)।

As is a country, so is its clothing, as is a seed, so is its sprout. As is the ground, so is its water, and as is the king, so are his subjects.

56. यथा – तथा (The use of *yathā – tathā* in a relative clause) :

यथा चित्तं तथा वाचो यथा वाचस् तथा क्रियाः ।

चित्ते वाचि क्रियायां च साधूनामेकरूपता।।

अन्वयः - यथा चित्तं तथा वाचः (भवति), यथा वाचः तथा क्रियाः (भवन्ति) । साधूनां चित्ते वाचि क्रियायां च एकरूपता (भवति) ।

As is the mind, so are the words. As are the words, so are actions. Noble people have unity in their mind, speech and actions.

57. यदि-तदा इत्येतयोः शब्दयोः प्रयोगः (in a relative clause) :

यदि हरोऽसि तदा हर दुष्कृतं यदि भवोऽसि तदा भव भूतये ।

यदि शिवोऽसि तदा कुरु मे शुभं शमय दुःखमिदं यदि शङ्करः।।

अन्वयः – यदि हरः असि तदा (मम) दुष्कृतं हर । यदि भवः असि तदा भूतये भव । यदि शिवः असि तदा मे शुभं कुरु । यदि शङ्करः (असि) (तदा) इदं दुःखं शमय ।

If you are Hara (Śiva, the remover of suffering), you should remove my sins. If you are Bhava (Śiva), you should be for my wellbeing. If you are Śiva, you should bring about goodness-for me, and if you are Śaṅkara (Śiva), you should pacify (my) pain.

58. यत्र - तत्र – ऊप (*yatra – tatra* in a elative clause) :

यत्र योगेश्वरः कृष्णो यत्र पार्थो धनुर्धरः ।

तत्र श्रीर्विजयो भूतिर्ध्रुवा नीतिर्मतिर्मम्।। (गीता -18.78)

अन्वयः – यत्र योगेश्वरः कृष्णः, यत्र धनुर्धरः पार्थः (भवति), तत्र ध्रुवा श्रीः विजयः भूतिः नीतिः (च) इति मम मतिः।

Wherever there is Kṛṣṇa, the master of *yoga*, and wherever there is Arjuna, the great archer, there will be wealth, victory, extraordinary power, and strong morality. This is my opinion.

59. **शनैः पदस्य प्रयोगः** (The use of the indeclinable word *śanaiḥ)* :

शनैः पन्थाः शनैः कन्था शनैः पर्वतमस्तके ।

शनैर्विद्या शनैर्वित्तं पञ्चैतानि शनैः शनैः।। (सुभाषितरत्नभाण्डागारम् 3-126)

अन्वयः – पन्थाः शनैः कन्थाः शनैः पर्वतमस्तके शनैः विद्या शनैः वित्तं शनैः । एतानि पञ्च शनैः शनैः (कुर्यात्) ।

(One should) cross a road slowly, one should make a *kanthā* slowly, one should climb a mountain slowly, one should acquire knowledge gradually, one should earn wealth gradually. These five are to be gone about gradually.

60. **षड्तवः** (The names of six seasons) :

शिशिरश्च वसन्तश्च ग्रीष्मो वर्षाः शरद्धिमः ।

इति वत्सरस्यर्तूनां षण्णां नामानि ज्ञायन्ते।।

अन्वयः – शिशिरः वसन्तः ग्रीष्मः च वर्षाः शरद् हिमः च इति वत्सरस्य षण्णां ऋतुनां नामानि ज्ञायन्ते ।

Winter, spring, and summer, monsoon, autumn and cold: these are known to be the names of the six seasons of a year.

61. **नवग्रहाः** (The names of nine planets) :

सूर्यश्चन्द्रो मङ्गलश्च बुधश्चापि बृहस्पतिः ।

शुक्रः शनैश्चरो राहुः केतुश्चेति ग्रहा नव।।

अन्वयः – सूर्यः चन्द्रः मङ्गलः बुधः अपि च बृहस्पतिः । शुक्रः शनैश्चरः राहुः केतुः च इति नव ग्रहाः (भवन्ति) ।

*The sun, the moon, Mars, Mercury, Jupiter, Venus, Saturn, Rā*hu and Ketu are the nine planets.

62. **ज्ञाधातोः परस्मैपदात्मनेपदयोः प्रयोगः** (The use of the root jñā *in active and middle forms)*

जानाते यन्न चन्द्राकौं जानते यन्न योगिनः ।

जानीते यन्न भर्गोऽपि तज्जानाति कविः स्वयम्।।

अन्वयः – यत् चन्द्राकौं न जानाते यत् योगिनः न जानते । यत् भर्गः अपि न जानीते तत् स्वयं कविः जानाति।

Whatever the moon and the sun don't know, whatever the yogins do not know, and whatever even lord Bharga does not know, a poet knows that. (This is in praise of a poet).

63. कृत्यप्रयोगः (the use of gerundive forms):

न भेतव्यं न बोद्धव्यं न श्राव्यं वादिनो वचः ।

झटिति प्रतिवक्तव्यं सभासु विजिगीषुभिः।।

One need not fear, nor closely attend to, nor listen to the speech of a debater. (Rather), people desirous of victory in assemblies should (simply and) quickly refute it.

64. यादृश-तादृश :

तव तत्त्वं न जानामि कीदृशोऽसि महेश्वर!

यादृशोऽसि महादेव तादृशाय नमो नमः।।

O Lord, I do not know the true nature of your being, or what kind of being you are. Of whatever nature you may be, O great Lord, to that (nature) my salutations again and again.

65. वत्प्रत्ययस्य प्रयोगः (The use of vat-sufix):

मातृवत् परदारेषु परद्रव्येषु लोष्ट्रवत् ।

आत्मवत्सर्वभूतेषु यः पश्यति स पण्डितः।।

He who looks upon others' women as he would his own mother and upon the wealth of others as pieces of stone, and he who sees all beings like his own self—that man is a (true) scholar.

66. समास- नामानि (names of compounds):

द्वन्द्वो द्विगुरपि चाहं मद्गृहे नित्यमव्ययीभावः ।

तत्पुरुष कर्मधारय येनाहं स्यां बहुव्रीहिः।।

I am a married person (*dvandvaḥ*) and possessing two cows (*dviguḥ*) (i.e. a poor man); in my house there is a state of no spending (*avyayībhāvaḥ*). O (good) man, please do some work (*tatpurṣa karma dhāraya*) so that I can have a lot of rice (be rich) (*bahuvrīhiḥ*). (*Dvandva, dvidgu, avyayībhāva, tatpuruṣa, karmadhāraya* and *bahuvrīhi* are the names of Sanskrit compounds. There is a pun on the names of Sanskrit compounds.)

67. बहुव्रीहितत्पुरुषसमासयोरुदाहरणम् (An example of Attributive and Determinative compounds) :

अहं च त्वं च राजेन्द्र लोकनाथावुभावपि ।

वहुब्रीहिरहं राजन् षष्ठीतत्पुरुषो भवान्।।

Oh the lord of kings, I and you, we both are the masters of the world. (But), I am a *bahuvrīhi* compound (*loko nātho yasya sa — lokanāthaḥ*) - He whose master is the world) and you are *ṣaṣṁhītatpuruṣa* compound (*lokasya nāth — lokanāthaḥ*), *he who is the master of the world). (The difference between a genitive compound and a bahuvrīhi compound are shown in this verse.)*

68. उपसर्गः (Preverb or preposition) :

उपसर्गेण धात्वर्थो बलादन्यत्र नीयते

प्रहाराहारसंहारविहारपरिहारवत्।।

By the use of a prefix (*upasarga*), the meaning of a root is taken elsewhere forcefully (i.e. totally changed), as in *pra-hāra* (striking), *ā-hāra* (food), *saṁ-hāra* (destruction, recollection), *vi-hāra* (sporting, wandering, roaming), and *pari-hāra* (abandoning).

69. उपसर्गः (Preverb or preposition) :

धात्वर्थं बाधते कश्चित्कश्चित्तमनुवर्तते ।

तमेव विशिनष्ट्यन्य उपसर्गगतिस्त्रिधा।।

The prepositions sometimes modify, sometimes intensify and sometimes completely alter the senses of the roots. Thus the scope of *upasargas* is threefold. (Sada)

70. **The use of the term *eka* in various meanings:**

एकोऽल्पार्थे प्रधाने च प्रथमे केवले तथा ।

साधारणे समानेऽपि संख्यायां च प्रयुज्यते।।

The term one (*eka*) is used in various meanings, such as to denote the sense of a little, chief/eminent, first/foremost, only or sole, common, same or equal, and the number one.

71. इदम्-अदस्-एतद्-तद् इति चतुर्णां शब्दानाम् अर्थभेदः (The specific use of the terms *idam*, *adas*, *etad* and *tad*) :

इदमस्तु सन्निकृष्टं समीपतरवर्ति चैतदो रूपम् ।

अदसस्तु विप्रकृष्टं तदिति परोक्षे विजानीयात्।।

Idaṁ is used when a person or thing is near at hand. *Etad* is used when a person or thing is still nearer. *Adas* is used when a person or thing is at

a distance. And *tad* is used when a person or thing is absent. (This *subhāṣita* explains the difference of use of the four pronominal adjectives.)

72. **द्विकर्मकधातवः** (The list of di-transitive roots) :

दुह्याच्पच्दण्ड्रुधिप्रच्छिचिब्रूशासुजिमथ्मुषाम् ।
कर्मयुक्स्यादकथितं तथा स्यान्नीहृकृष्वहाम्।।

The following roots are considered to be di-transitive. They are the roots "*duh-* to milk, "*yāc-* to beg, "*pac-* to cook, "*daṇḍ* to punish, "*rudh-* to obstruct, "*pracch-* to ask, "*ci-* to collect, "*brū-* to speak, "*śās-* to instruct, "*ji-* to win, "*math-* to churn, and "*muṣ-* to steal; as also "*nī-* to lead, "*hṛ-* to take away, "*kṛṣ-* to plough, to attract, and "*vah-* to carry (and the synonyms of these roots). (The above mentioned verse lists the the roots which can take double accusatives. By memorizing this verse the students can easily remember the di-transitive roots.)

73. **अव्ययपदस्य लक्षणम्** (The definition of indeclinable) :

सदृशं त्रिषु लिङ्गेषु सर्वासु च विभक्तिषु ।
वचनेषु च सर्वेषु यन्न व्येति तदव्ययम्।।

That which is same in three genders, in all cases, and in all numbers, is known as an indeclinable word.

74. **दशगणानां धातूनां नामानि** (The names of ten classes of verbal roots) :

भ्वाद्यदादि-जुहोत्यादिर्दिवादिः स्वादिरेव च ।
तुदादिश्च रुधादिश्च तनादिः क्री-चुरादयः।।

The root "*bhū* and others (*bhvādi*, 1st *gaṇa*, class), the root "*ad* and others (*adādi*, 2nd *gaṇa*, class), the root "*hu* and others (*juhotyādi*, 3rd *gaṇa*, class), the root "*div* and others (*divādi*, 4th *gaṇa*, class), the root "*su* and others (*svādi*, 5th *gaṇa*, class), the root "*tud* and others (*tudādi*, 6th *gaṇa*, class), the root "*rudh* and others (*rudhādi*, 7th *gaṇa*, class), the root "*tan* and others (*tanādi*, 8th *gaṇa*, class), the root "*krī* and others (*kryādi*, 9th *gaṇa*, class) and the root "*cur* and others (*curādi*, 10th *gaṇa*, class) are the ten classes/groups of roots in traditional Sanskrit grammar.

75. **सन्धिः** Sandhi (joining two words) :

संहितैकपदे नित्या नित्या धातूपसर्गयोः ।
नित्या समासे वाक्ये तु सा विवक्षामपेक्षते।।

Making *sandhi* is compulsory in a single word (e.g. *indra*), in the use of a root and a prefix (e.g. *praviśati*), in a compound (e.g. *vidyālayaḥ*), but in a sentence it depends on the intention of the speaker (i.e., it is optional). (The above verse explains when *sandhi* is compulsory or not.)

References

1. I would like to thank Mr. Neill Tyler, Harvard University, USA to read this article and edit the English language of it. I would also like to thank Dr. Sampadananda Mishra, Director, Sri Aurobindo Foundation for Indian Cuture, Sri Aurobindo Society, Pondicherry, who had organized a National Seminar on the present theme at Sri Aurobindo Ashram, Pondicherry, India during April 2013 where I had presented this paper over skype from Germany.
2. See Dvivedi, Kapildev, Subhāṣita in the Ṛgveda, in the Yajurveda, in the Sāmaveda and in the Atharvaveda, published by Śāntiniketan, Jñānpur, Bhadohi, Varanasi.
3. (N.B.:-All verses quoted in this paper as examples have been used in my two booklets, known as *Subhācita-mañjarī*, Part One and Two. Part One has been published in Allahabad, by Padmaja Prakashan (2004, third revised edition 2008), and Part Two is in its final stage of preparation and will be published very soon.)

❑❑❑

संस्कृत-वाङ्मय में नारी-विमर्श

बनमाली बिश्वाल

(The present paper deals with the position of women in Sanskrit literature starting from Vedic age till today. The author of the paper wants to establish the fact that Sanskrit poets always have a high opinion of women, and therefore, they have throughout described their ideal forms. Interestingly one can find that such ideal nature of women is relevant even today. The author has cited a few examples from *Vedas, Upaniṣads, Purāṇas*, Kālidāsa's works and to some extent from modern Sanskrit literature.)

सम्पूर्ण संस्कृत-वाङ्मय का आकलन करें तो नारियों का एक प्रतिष्ठित एवं अनुकरणीय स्वरूप दृग्गोचर होता है। वैदिक साहित्य, उपनिषत्साहित्य, पौराणिक साहित्य, लौकिक साहित्य (जैसे काव्य, महाकाव्य, कथा, उपन्यास, नाटकादि) में नारी-प्रशस्ति युग-युगान्तर से मुखरित है। उपर्युक्त कालखण्ड के अनुसार यहाँ प्रस्तुत प्रसंग में क्रमशः कुछ विचार प्रस्तुत है -

वैदिक साहित्य - ऋग्वेद में पति-प्रिया पत्नी से ईश्वर की तुलना की गई है और कहा गया है – *अनवद्या पतिजुष्टेव नारी।*[1] न केवल वेदाध्ययन में अपितु यज्ञादि कर्म में भी नारी ब्रह्मा-पद को सुशोभित करने का प्रमाण वेद में उपलब्ध है। ऋग्वेद में ही स्त्री को यज्ञ में ब्रह्मा बनने का अधिकार प्राप्त है।[2] ऋग्वेदकालीन भारत में नारी को घर में विशेष अधिकार प्राप्त था। अतः संहिताओं में स्त्री को ही घर कहा गया है।[3] परिवार में ही नहीं किन्तु समूचे समाज में नारी साम्राज्ञी पद की अधिकारिणी होती है - ऐसा वर्णन अथर्ववेद में देखा जा सकता है।

वस्तुतः अथर्ववेद में घर में नारी के आधिपत्य को बहुधा स्वीकृति मिली है। वहाँ कहा गया है कि पतिगृह में वधू दासी बनकर नहीं किन्तु साम्राज्ञी बनकर आती है – *त्वं साम्राज्ञ्येधि पत्युरस्तं परेत्य।*[4] केवल पति ही नहीं वह सास, श्वशुर, ननन्द, देवर सभी की साम्राज्ञी बन जाती है। अथर्ववेद के एक मन्त्र में कहा गया है - *साम्राज्ञी श्वशुरे भव, साम्राज्ञी श्वश्र्वां भव, ननन्दरि साम्राज्ञी भव, साम्राज्ञी अधिदेवृषु।*[5] अथर्ववेद के अनुसार सभी याज्ञिक कार्यों में पत्नी की उपस्थिति आवश्यक होती है और अपत्नीक यज्ञ का अधिकारी नहीं है – *अयज्ञो वा एष यो अपत्नीकः।*[6]

अथर्ववेद में स्त्रियों की शूरता की भी चर्चा है। स्त्रियां अजेय एवं अधृष्य होती थीं। यथा इन्द्राणी का ऐसा रूप वहाँ वर्णित है- *इन्द्राण्ये तु प्रथमा अजिता अमुषिता पुरः।*[7] अथर्ववेद में स्त्रियों

के पुनर्विवाह एवं विधवा-विवाह की भी चर्चा है। पुनर्विवाह वाली स्त्री को पुनर्भु कहा गया है – *समालोको भवति पुनर्भुवपिरः पतिः।*[8]

शतपथ ब्राह्मण में पति को स्त्री की प्रतिष्ठा कहा गया है – *पत्यो ह्येव स्त्रियै प्रतिष्ठा।*[9] वशिष्ठ-धर्मसूत्र में माता को उपाध्याय, आचार्य एवं पिता से भी बढ कर कहा गया है –

उपाध्यायाद्दशाचार्यः आचार्याणां शतं पिता।
पितुर्दशशतं माता गौरवेणातिरिच्यते।।[10]

स्मृतिग्रन्थों में विशेष कर मनुस्मृति में उपलब्ध *'यत्र नार्यस्तु पूज्यन्ते रमन्ते तत्र देवताः'*[11] जैसा समुद्घोष नारीविमर्श के प्रसङ्ग में सम्पूर्ण विश्व को चमत्कृत करता है। मनु का मानना है कि जिस घर में पति पत्नी से सन्तुष्ट रहता है और पत्नी पति से वहाँ कल्याण होना तय है –

सन्तुष्टो भार्यया भर्ता भर्त्रा भार्या तथैव च।
यस्मिन्नेव कुले नित्यं कल्याणं तत्र वै ध्रुवम्।।[12]

घर में स्त्री की उपस्थिति कितना सुखद है यह तथ्य मनु के इस वक्तव्य से समझा जा सकता है। मनु का मानना है कि भोजन करते समय स्त्री को देख लेने मात्र से खाद्य का स्वाद द्विगुणित हौ जाता है। अगर स्त्री परिवेषण करने लगती तो स्वाद चार गुण बढ जाता है। और अगर स्त्री साथ में भोजन करती तो स्वाद आठ गुण बढ जाता है –

दर्शने द्विगुणं स्वादु परिवेषे चतुर्गुणम्।
सहभोजे चाष्टगुणमित्येतन्मनुरब्रवीत्।।[13]

उपनिषत्-साहित्य - तैत्तिरीयोपनिषद् में *'पितृदेवो भव'* से पहले *'मातृदेवो भव'* कहा गया है।[14] इससे तत्कालीन नारी-प्राधान्य की स्थिति समझ में आती है। भगवान् की सर्वव्यापकता को व्यक्त करने के लिये श्वेताश्वतरोपनिषद् में ईश्वर को सभी प्राणियों में सक्रिय कहते हुये सर्वप्रथम स्त्री का ही नामरूप स्मरण किया गया है –

त्वं स्त्री त्वं पुमानसि त्वं कुमार उत वा कुमारी।
त्वं जीर्णो दण्डेन वञ्चसि त्वं जातो भवसि विश्वतोमुखः।।

इससे आर्य नारी-भावना की दीर्घकालीन दृढता व्यक्त होती है।[15]

उपनिषदों में विदुषी नारियों की चर्चा आती है। बृहदारण्यकोपनिषद् में विदुषी गार्गी याज्ञवल्क्य से ब्रह्मविषयक प्रश्न करती है। याज्ञवल्क्य की पत्नी मैत्रेयी भी उच्च कोटि की विदुषी थी जो मुक्तिविषयक ज्ञान में रुचि रखती थी। ऋग्वेद के कुछ सूक्तों में ऋषिकाओं का भी वर्णन मिलता है, जो इस प्रकार है – कक्षावती, घोषा (ऋग्वेद 10. 31. 40), लोपामुद्रा (ऋग्वेद 1. 179. 1-2), अपाला (ऋग्वेद 1. 179. 1-2), सूर्या - (ऋग्वेद 1. 179. 1-2), इन्द्राणी (ऋग्वेद 10.75), शची (ऋग्वेद 10.105), सार्पराज्ञी (ऋग्वेद 10. 109), विश्ववारा (ऋग्वेद 5. 28)। बृहदारण्यकोपनिषद् की इन ऋषिकाओं का नाम बृहद्देवता में प्राप्त होता है -

घोषा गोधा विश्ववारा अपातो निषन्निषद् /
ब्रह्मजाया जुहुर्नाम अगस्त्यस्य स्वसा दितिः।

इन्द्राणी चेन्द्रमाता च सरमा रोशोर्वशी। /
लोपामुद्रा च नद्यश्च यमी नारी च शाश्वती।
श्रीर्लाक्षा सार्पराज्ञी वाक् श्रद्धा मेधा च दक्षिणा। /
रात्री सूर्या च सावित्री ब्रह्मवादिन्य ईरिताः।।[16]

इस से सिद्ध होता है कि नारियों का शिक्षाग्रहण में पूर्ण अधिकार था।

पौराणिक साहित्य - पुराणों में 16 प्रकार की माताओं का वर्णन है। ब्रह्मवैवर्तपुराण में इन षोडश माताओं का परिगणन हुआ है जो इस प्रकार है –

स्तनदात्री गर्भदात्री भक्ष्यधात्री गुरुप्रिया।
अभीष्टदेवपत्नी च पितुः पत्नी च कन्यकाः।।
सगर्भकन्याभगिनी पुत्रपत्नी प्रियाप्रसूः /
मातुर्माता पितुर्माता सोदरस्य प्रिया तथा।।
मातुः पितुश्च भगिनी मातुलानी तथैव च।
जनानां वेदविहिताः मातरः षोडश स्मृताः।।[17]

पुराणों में विशेष कर महाभारत के शान्तिपर्व में तथा ब्रह्मवैवर्तपुराण में कहा गया है कि नारी (चाहे माता हो या गृहिणी) के विना गृह अरण्य जैसा है -

यस्य माता गृहे नास्ति गृहिणी वा सुशोभिता।
अरण्यं तेन गन्तव्यं यथारण्यं तथा गृहम्।।[18]

उसी ब्रह्मवैवर्तपुराण में पुनः कहा गया है कि भार्या की उपेक्षा के कारण उसके अभिशाप से नरक हो सकता है –

अनपत्यां च युवतीं कुलजां च पतिव्रताम् /
त्यक्त्वा भवेयुः संन्यासी ब्रह्मचारी यतीति वा।
वाणिज्ये वा प्रवासे वा चिरं दूरं प्रयाति यः।
तीर्थे वा तापसे वापि मोक्षार्थं जन्म खण्डितुम्।।
न मोक्षस्तस्य भवति धर्मस्य स्खलनं ध्रुवम्
अभिशापेन भार्याया नरकं च परत्र च।।[19]

उसी ब्रह्मवैवर्तपुराण में यह भी कहा गया है कि स्त्री को प्राधान्य देने के लिये राधा का नाम पहले उच्चारित किया जाता है -

आदौ राधां समुच्चार्य पश्चात्कृष्णं विदुर्बुधाः।
निमित्तमस्य मां भक्तं वद भक्तजनप्रिय।।
गरीयसी त्रिजगतां माता शतगुणैः पितुः।
राधाकृष्णेति गौरीशेत्येवं शब्दः श्रुतौ श्रुतः।।[20]

प्राचीन ऐतिहासिक साहित्य और पौराणिकसाहित्य तथा रामायण और महाभारत-काल में स्त्रियों को स्वयंवर का अधिकार था। रामायण में सीता एवं महाभारत में सावित्री, दमयन्ती एवं द्रौपदी इसका उदाहरण है।

महाभारत में माता को पिता तथा गुरु से श्रेष्ठ गुरु माना गया है -

नास्ति मातृसमा छाया नास्ति मातृसमा गतिः।
नास्ति मातृसमो गुरुः .... ।।[21]

उसी प्रकार महाभारत में यह भी कहा गया है कि माँ को श्रेष्ठ त्राण कहा गया जो सब से प्रिय होती है –

नास्ति मातृसमं त्राणं नास्ति मातृसमा प्रिया। [22]

पितृ-ऋण से मुक्ति के लिये कारणभूत सन्तान तो माता ही दे सकती है। अत एव महाभारत में पत्नी को पति का सब से अच्छा बन्धु कहा गया है -

नास्ति भार्यासमो बन्धुः नास्ति भार्यासमा गतिः।
नास्ति भार्यासमो लोके सहायो धर्मसंग्रहे।। [23]

महाभारत में ही पत्नी के विना घर को अरण्य करार दिया गया है -

गृहं तु गृहिणीहीनमरण्यसदृशं मतम्। ....गृहिणी गृहमुच्यते।[24]

महाभारतकालीन पत्नियां पति का परम सम्मान करती थी। द्रौपदी ने पांच पतियों की सेवा की तो गान्धारी ने पति के अन्धा होने के कारण आँख पर पट्टी बांध रखी।

लौकिक साहित्य – सम्पूर्ण लौकिक साहित्य में नारी-स्वरूप का उदात्त चित्रण देखने को मिलता है इसकी प्रासंगिकता आज के युग में सर्वथा है। अत्यन्त संक्षिप्त इस आलेख में सभी कवियों को मसेटना असम्भव है। अतः प्रतिनिधि कवि के रूप में संस्कृत-साहित्य के सर्वश्रेष्ठ कवि कालिदास के ही विशेष सन्दर्भ में कुछ तथ्य रखना चाहता हूँ।

नारी के वारे में कालिदास की विचारधारा अत्यन्त प्रगतिशील दिखाई देती है। उसकी नारी बाला है, षोडशी है, पत्नी है, माँ है, आराध्या है और विश्वकल्याणकारिणी है। उसकी नायिकाएं मनसा, वाचा, कर्मणा पति या प्रियतम को समर्पित रहती है। कालिदास की पतिव्रता नायिकाएं चरित्र पर शंका होने पर जीने की अपेक्षा मर जाना पसंद करती हैं। रघुवंश में सीता यह कहते हुये धरित्री में समा जाती है –

वाङ्मनःकर्मभिः पत्यौ व्यभिचारो यथा न मे।
तथा विश्वम्भरे देवि मामन्तर्धातुमर्हसि।।[25]

उसी प्रकार शकुन्तला भी दुष्यन्त द्वारा लाञ्छित होने पर कहती है– भगवति वसुधे ! देहि मे विवरम्।[26] रघुवंश का अज इन्दुमती को *'गृहिणी सचिवः सखी मिथः प्रियशिष्या ललितकलाविधौ'* [27] कहकर सम्बोधन करते हैं। इससे कालिदास की नारीदृष्टि स्पष्ट संकेतित है।

कालिदास की दृष्टि में नारी अति बुद्धिमती है। अशिक्षित होने पर भी वह चालाक होती है - *'स्त्रीणामशिक्षितपटुत्वम्'*[28] या फिर उनके स्त्रीपात्रों में प्रत्युत्पन्नमतिः होने की योग्यता होती हे - *'प्रत्युत्पन्नमति स्त्रैणं यदुच्यते'*[29]। चतुर होने के कारण स्त्रियां अपने स्वार्थसिद्धि के लिए विषयी पुरुषों को फांस लेती है – एवमादिभिरात्मकार्यनिवर्तिनीभिरनृतमयवाङ्मधुभिराकृष्यन्ते विषयिणः [30]।

कालिदास प्रौढविवाह के पक्ष में है। कालिदास यद्यपि गान्धर्वविवाह का समर्थन करते हैं। फिर भी वे सलाह देते हैं कि स्त्रियों को अच्छी तरह परीक्षा करके ही ऐसा कदम उठाना चाहिये –

अतः परीक्ष्य कर्तव्यं विशशात्तु सभ्मतः रहः।
अज्ञातहृदयेष्वेवं वैरीभवति सौहृद्यम्।[31]

कालिदास की नायिकाओं के व्यक्तित्व में विनयशीलता के साथ स्वाभिमान का मणिकाञ्चन योग है। दुष्यन्त जैसे ही स्त्रीजाति पर दोषारोपण करते हुये कहते हैं – *स्त्रीणामशिक्षितपटुत्वं दोषयन्ति* – तो शकुन्तला उन्हें अनार्य शब्द से संबोधन करती है – *अनार्य आत्मनो हृदयानुमानेन पश्यसि।*[32]

कालिदासकालीन भारत में स्त्रीशिक्षा का प्रचलन था। स्त्रियां नृत्य, सङ्गीत, चित्रकला, नाट्यकलाओं में निपुण होती थी। मालविका भी नृत्यकला में निपुणा थी। कमल-पत्र में दुष्यन्त को प्रेमपत्र लिखती है – *तव न जाने हृदयम्।*[33] कालिदास मानते हैं कि स्त्रियां स्वभावतः निपुण होती हैं – *'निसर्गनिपुणाः स्त्रियः'*[34]। वस्तुतः कालिदास का स्त्रीशिक्षाविषयक दृष्टिकोण अत्यन्त उदार रहा। कालिदास के लिये कन्या-जन्म पुत्रजन्म जैसा आनन्दकर रहा है। कालिदास ने कुमारसम्भव में शिव के मुख से पार्वती के लिये – *'अद्य प्रभृत्यवनताङ्गि तवास्मि दासः'*[35] कह कर नारी-जाति का सम्मान किया। इन उदाहरणों के माध्यम से नारीशक्ति का प्रशस्तिगान किया गया है।

आधुनिक-संस्कृत-साहित्य - आधुनिक-संस्कृत-साहित्य में भी नारी का स्थान कहीं कम नहीं आंका गया है। आज के युग में चुँकि नारी की जीवनशैली में काफी परिवर्तन आ चुके हैं अतः साहित्य में भी परिवर्तन आना स्वाभाविक है। परिवर्तन प्रकृति का नियम है। उसके प्रभाव से साहित्य या साहित्यकार अछूता कैसे रह सकता है?

प्राचीन संस्कृत-साहित्य में सर्वत्र आदर्शात्मक प्रवृत्ति दिखाई पड़ती है। किन्तु आधुनिक संस्कृत-साहित्य में कवि आदर्श की स्थापना द्वन्द्व के परिप्रेक्ष्य में करता है। आधुनिक संस्कृत-साहित्य भी कम व्यापक नहीं है। अतः इस प्रसंग में सभी कविओं को एक शोध-प्रबन्ध में तो कुछ हद तक समेटा जा सकता है किन्तु एक शोधपत्र में नहीं। अतः यहाँ स्थालीपुलाक न्याय से कुछ कविओं के वारे में चर्चा करना चाहता हूँ-

हर्षदेव माधव में साम्प्रतिक युगबोध अन्य कविओं से कुछ अधिक है। पतिगृह में नारी को जितना भी सुख क्यों न प्राप्त हो, उन्हें पितृगृहु की कमी हमेशा अनुभव होती है। जब किसी बात को वह ससुराल में किसी से बांट नहीं सकती तो स्नानगृह में जाकर निःशब्द रोकर अपने दुःख को कम करती है। कवि का मानना है कि उस क्षण भर के लिये स्नानगृह ही बधू का पितृगृह होता है। माधव इस प्रसंग की नारी-पीडा को कुछ इस तरह उजागर करते हैं -

स्नानगृहं गत्वा / क्लेशक्लान्ता वधूः / निःशब्दं रोदिति।
तदा स्नानगृहं / तस्याः पितृगृहं भवति।[36]

आज के युग में भी नारी को अपने चरित्र-रक्षा हेतु संघर्ष करना पड रहा है। जागरूक रहने के बावजूद भी वह धर्षण ही नहीं गणधर्षण जैसे अमानवीय प्रवृत्तियों का सामना करने को

विवश हो रही है। आज रक्षक (नेता, मन्त्री) भी भक्षक बन गया है। और तो और अपना पति भी आज नारी को सुरक्षा नहीं दे पा रहा है (कारण जो भी हो)। इस प्रसंग में भास्कराचार्य त्रिपाठी की चिन्ता मननयोग्य है -

आगतः खलु कालः कोऽयम् / पौरवो रक्षति नहि विनयम्।[37]

हरिदत्त शर्मा ने अपनी कविता 'पतति दध्नेऽद्यापि सीता' में वर्तमान युग की नारियों की बहुपक्षीय दुःस्थिति का कुछ इस प्रकार विमर्श किया है। यौतुक एवं भ्रूणहत्या जैसी नारी-समस्या को प्रमुखता देते हुये कवि कहता है –

कथं कथमपि निगडिता सा परिणयस्य पवित्रपाशे / कयापि काऽपि प्रताडिता परिपीडिता श्वश्रूकोशे।

पितृसमैः श्वशुरैर्हृता सा काऽपि रोदिति बहिर्नीता/ पतति दध्नेऽद्यापि सीता।

श्रुतं कन्याजन्म पितृभिर्मन्यते नहि हर्षवेला / नोत्सवो नृत्यं न वाद्यं प्राङ्गणे हेला न खेला

सुता जाता वा समस्या घोरचिन्ता वा प्रणीता।/ पतति दध्नेऽद्यापि सीता।[38]

राधावल्लभ त्रिपाठी ने सतीप्रथा पर व्यङ्ग्य करते हुये लिखा है –

यत्र नार्यस्तु दह्यन्ते रमन्ते तत्र देवताः।/

अन्नं जलं बलं राष्ट्रे सीतादाहेन जायते। [39]

इच्छाराम द्विवेदी 'प्रणव' ने भी भ्रूणहत्या पर व्यङ्ग्य करते हुये लिखा है –

गर्भाधानक्षणपरिचये भारतीया रमण्यः।

शीघ्रं गत्वा जठरभरदं शैशवं घातयन्ति।[40]

कवि श्री हरेकृष्ण मेहेर ने तो इस प्रसंग में कुछ अन्य वास्तविकता की और ध्यान आकर्षित किया। उन्होंने यौतुक आदि समस्या के प्रसंग में नारी को ही नारी का शत्रु मानते हुये लिखा है –

नारी एव नारीणां हन्त्री / कम्पते यथा शम्पापातिन्या लोकहृदयतन्त्री

परिणयवेदिकायां युवत्यः/ यौतुकज्वालायामार्जववत्यः वलीभवन्ति विवाहिताः

तथैव सपारुष्यं बहुदूरवाहिता। [41]

कवि श्री बनमाली बिश्वाल ने जहाँ एक ओर पुरुषप्रधान-मानसिकता के कारण उत्पन्न नारीशोषण को काव्यविषय बनाया है तो दूसरी ओर उन्होंने पुरुष-प्रदत्त नारी-यातना को केन्द्र में रखकर भी कविताएं लिखी हैं। जाया कविता में कवि लिखता है –

न सा व्यक्तिः किन्तु काचित् सृष्टिः।

पत्यै अर्पयति देहं। / न प्रतिवदति तस्य /

ह्वीस्कीपानजन्यं मुखगन्धम्।[42]

किन्तु स्त्रीविमर्शपरक उनका चिन्तन वहीं नहीं रुकता। आधुनिकता की आड में या नारिप्रगति के नाम पर आज की युग में महिलाएं जो सांस्कृतिक विकृतियां उत्पन्न कर रही है या सहायक बन रही है उन पर भी वे टिप्पणि कसते हैं –

अद्य किन्तु स्थितिर्भिन्ना / द्रौपद्यास्तत्केशपाशे /

दुशासनो मण्डयति स्नेहात् पुष्पगुच्छम्।
हसन्ती सा प्रतिदाने वदति द्रौपदी / "थैंक यू" इति।
....
अद्य सीताः त्वत्सदृश्यः / स्वसतीत्व-प्रमाणार्थं खादितुं विवशा
गर्भनिरोधकास्ताः गोलिकाः। / असहायाऽप्यद्य दुर्गा /
आकाङ्क्षास्ताः पूरयितुं महिषासुरस्य।[43]

उपसंहार - आज की नारी पुरुषों के समान ही पढ़ी-लिखी एवं सुसंस्कृत है। जीवनवृत्ति के लिए सचेष्ट वह कहीं भी जाने - आने के लिए स्वतन्त्र हैं। काव्य में भी उस परिवर्तित स्वरूप का चित्रण आवश्यक है। उस परिवर्तित स्वरूप को एक ओर जहाँ पुरानी परंपराओं से पूर्णतया बाँधा नहीं जा सकता तो वहीं दूसरी ओर उसे सर्वथा बन्धनरहित भी नहीं किया जा सकता। आधुनिक संस्कृत-साहित्य में स्वातन्त्र्यपूर्व साहित्य से स्वातन्त्र्योत्तर साहित्य में जो एक अन्तर दृष्टिगत होता है वह यह है कि- पुरातन मूल्यों के विरुद्ध प्रतिक्रिया एवं नवीन मूल्यों की स्थापना।

आधुनिक नारीवाद - सीमोन को आधुनिक नारीवाद के प्रतिष्ठाता माना जाता है जिन्होंने अपने पुस्तक *The second sex* (फ्रांसीसी 1946, अंग्रेजी 1953) के माध्यम से विश्व को नारी सशक्तीकरण का सन्देश दिया। पर वस्तुस्थिति तो यह है कि आज से चार सौ साल पहले मीरा ने स्त्री के रूप में अपने पृथक् अस्तित्व एवं स्वतन्त्र सत्ता की घोषणा की। राजघराने की बहू गली-कूचों में घुमने लगी, मन्दिरों में अकेली आने-जाने लगी, भजन-कीर्तन करने लगी, नाचने - गाने लगी। ज्ञान घर में नहीं सत्संग से मिलता। ज्ञान पर तो सब का अधिकार है। सम्भवतः वह समय से पहले ही यह मांग करने लगी तो बावरी करार दी गई। पर सन्तोष की बात यह है कि वह हार न मानी और उसका सफल परिणाम आज हमारे समक्ष है।

महादेवी वर्मा - स्त्री-स्वतन्त्रता में महादेवी वर्मा का इतना बडा योगदान है कि उन्हें आधुनिक मीरा के साथ-साथ भारतीय सीमोन कहना अनुचित नहीं होगा। महादेवी वर्मा का मानना है कि विवाह में किसी व्यक्ति की साहचर्य की इच्छा प्रधान होनी चाहिए, आर्थिक कठिनाइयों की विवशता नहीं। ...स्त्री के विकास की चरम सीमा उसके मातृत्व में हो सकती है, परन्तु यह कर्तव्य उसे अपनी मानसिक तथा शारीरिक शक्तियों को तोल कर स्वेच्छा से ही स्वीकार करना चाहिए, परवश हो कर नहीं। उनका मानना है कि स्त्रियों को विवाह-संबन्धी या मातृत्वसंबन्धी निर्णय लेने की स्वतन्त्रता तभी होगी जब वह स्वावलम्बी होगी।

संक्षेप में कहें तो महादेवी वर्मा की स्त्री-स्वतन्त्रता का अर्थ है - स्त्री-पुरुष के सामाजिक जीवन में सामञ्जस्य। वे प्रतिहिंसा की बात नहीं करती। शृङ्खला की कड़ियाँ तोड़ने की बात कहती है तो साथ ही बन्धन और मुक्ति की सीमाओं की चर्चा भी करती।

- पुरुष द्वारा नारी का चरित्र अधिक आदर्श बन सकता है, परन्तु अधिक सत्य नहीं।
- विकृति के अधिक निकट पहूँच सकता है परन्तु यथार्थ के अधिक समीप नहीं।
- पुरुष के लिए नारीत्व अनुमान है परन्तु नारी के लिए अनुभव।

अतः अपने जीवन का जैसा सजीव चित्र वह हमें दे सकेगी वैसा बहुत साधना के उपरान्त भी पुरुष शायद न दे सके। अपनी लेखनी को विराम देने से पहले स्वामी विवेकानन्द का यह वक्तव्य उद्धृत करना चाहूँगा। उन्होंने बताया कि शिक्षा प्राप्त करना हमारा अधिकार है पर उसका प्रचार-प्रसार करना हमारा कर्तव्य (To get the education is our right and to spread the education is our duty)। इसी प्रकार नारी-शिक्षा को प्राथमिकता देने के प्रसङ्ग में उन्होंने कहा है -यदि एक स्त्री शिक्षित होती है तो पूरा परिवार शिक्षित होता है (If a woman is educated then the whole family is educated).

सन्दर्भ

1. ऋग्वेद - 1.7.3.3
2. ऋग्वेद - 8.33.19
3. जायेदस्तम् - ऋग्वेद -1.7.3
4. अथर्ववेद - 14.1.43
5. ऋग्वेद - 10.85.46., अथर्व - 14.1.44
6. अथर्ववेद - 2.2.2.6
7. अथर्ववेद - 1.27.4
8. अथर्ववेद - 9.5.28
9. शतपथ-ब्राह्मण 2.6.2.14
10. बशिष्ठ-धर्मसूत्र - 13.48
11. मनुस्मृति – 3.56
12. मनुस्मृति – 3.60
13. मनुस्मृति – 3.60
14. तैत्तिरीयोपनिषद् - 1.11.2
15. श्वेताश्तरोपनिषद् - 4.3
16. बृहद्देवता - 2.82-84
17. ब्रह्मवैवर्तपुराण (गणपतिखण्ड) 15.41-43
18. महाभारत (शान्तिपर्व) 59.12, ब्रह्मवैवर्तपुराण (प्रकृतिखण्ड)
19. ब्रह्मवैवर्तपुराण (श्रीकृष्णजन्मखण्ड) 113.6-8
20. ब्रह्मवैवर्तपुराण (श्रीकृष्णजन्मखण्ड) 52.34
21. महाभारत (शान्तिपर्व) 342.18, 131.16
22. महाभारत (शान्तिपर्व) 266.32
23. महाभारत (शान्तिपर्व) 144.16
24. महाभारत (शान्तिपर्व) 144.6
25. रघुवंशम् – 8.81
26. अभिज्ञान-शाकुन्तलम्, कालिदास-ग्रन्थावली, भाग-2, पृ. 444
27. रघुवंशम् – 8.67
28. अभिज्ञान-शाकुन्तलम् 4.22
29. अभिज्ञान-शाकुन्तलम्, पञ्चम अंक, कालिदास-ग्रन्थावली, भाग-2, पृ. 442
30. वहीं

31. अभिज्ञान-शाकुन्तलम् 2.25
32. अभिज्ञान-शाकुन्तलम्, पञ्चम अंक, कालिदास-ग्रन्थावली, भाग-2, पृ. 444
33. अभिज्ञान-शाकुन्तलम् 3.15
34. मालविकाग्निमित्रम् 3.3.4
35. कुमारसम्भवम् - 5.86
36. कणक्या क्षिप्तं माणिक्यनूपुरम्, हर्षदेव माधव
37. भास्कराचार्य त्रिपाठी
38. पतति दध्रेऽद्यापि सीता, हरिदत्त शर्मा
39. सन्धानम्, पृ. 59, राधावल्लभ त्रिपाठी
40. दूतप्रतिवचनम् 31.21, इच्छाराम द्विवेदी
41. कविता – महिला, हरेकृष्ण मेहेर
42. जाया, ऋतुपर्णा पृ. 30, बनमाली बिश्वाल
43. नारी नारायणी, ऋतुपर्णा पृ. 30, बनमाली बिश्वाल

सन्दर्भग्रन्थसूची

1. कालिदासग्रन्थावली, भाग-1-2, सं. रेवाप्रसाद द्विवेदी, कालिदास संस्कृत अकादमी, उज्जैन, प्र. संस्करण – 2008
2. ब्रह्मबिन्दूपनिषद्, Edited and Published by Geeta Press, Gorakhapur (U.P), 1975
3. यजुर्वेद, Edited by Priyavrata Das, published by Vaidik Anusandhan Pratisthan, Bhubaneshwar, 1st Edition, 1976
4. तैत्तिरीयोपनिषद् (शांकरभाष्यसहित), गीताप्रेस, गोरखपुर
5. The second sex by Simone, फ्रांसीसी 1946 / अंग्रेजी 1953
6. स्त्रीविमर्श - महादेवी वर्मा, डा. ऊषा मिश्रा, हिन्दूस्तानी एकेडेमी, इलाहाबाद, प्र. संस्करण - 2009
7. ऋतुपर्णा, बनमाली विश्वाल, पद्मजा प्रकाशन, 57 वसन्त विहार झूंसी, इलाहाबाद, 2001
8. कणक्या क्षिप्तं माणिक्यनूपुरम् , हर्षदेव माधव

योगदर्शने ज्ञानस्वरूपम्

अरविन्द कुमार मिश्रः

(The present paper deals with the nature of ज्ञान in पातञ्जलयोगदर्शन. As ज्ञान is not different from प्रमाण which is one of the five चित्तवृत्ति-s, first of all, the author of the paper explains five चित्तवृत्ति-s, namely, प्रमाण, विपर्यय, विकल्प, निद्रा, and स्मृति. The other चित्तवृत्ति-s are also explained as they are the result of the knowledge. Then he gives the definiton and divisions of प्रमाण and other चित्तवृत्ति-s as acceptable to the tradition of Yoga-philosophy of पतञ्जलि.)

पातञ्जलयोगदर्शने 'चित्तवृत्तिरेव इयम्' अस्याश्च पौरुषेयतया बोधः प्रमा, फलम्, उपलब्धिः इत्यादि पदैः उच्यते। प्रकृतेस्त्रिगुणात्मिकायाः प्रथमः परिणामस्त्रिगुणं चित्तमिति व्यापदिश्यते। त्रिगुणत्वं चास्य त्रिगुणकार्यत्वात् प्रख्याप्रवृत्तिस्थितिशीलत्वाच्च प्रमितम्।[1] अस्य चित्तस्य ज्ञानात्मकः परिणामोऽवस्थाभेदात् पञ्चविधः। अत एव पञ्च परिणामाः पञ्चवृत्तय इत्यप्युच्यन्ते। पञ्च वृत्तयश्च 'प्रमाणविपर्यविकल्पनिद्रास्मृतयः'[2] इत्यनेन सूत्रेण भगवता पतञ्जलिनैवोक्ताः।

प्रमाणम् - प्रमीयतेऽनेनेति करणार्थाभिधानत्वात् प्रमाणशब्दः प्रमोत्पादिकां चित्रवृत्तिमभिधत्ते। योगेऽपि त्रीणि प्रमाणानि प्रत्यक्षानुमानागमाख्यान्युक्तानि।

प्रत्यक्षम् - ग्राह्यवस्तूपरागाच्चित्तस्य विषयाकारः परिणामः प्रत्यक्षमिति व्यपदिश्यते। विषयेन्द्रियसम्बन्धाद्धि चित्तनिष्ठं विषयावभासप्रतिबन्धकं तमोऽभिभूयते। ततश्च सत्त्वसमुद्रेकः, ततश्च विषयाकारा वृत्तिर्भवतीति शास्त्रस्थितिः। प्रत्यक्षे च ग्राह्यस्य वस्तुनो विशिष्टं स्वरूपम् इदमित्थमित्याकारकं स्फुटीभवति। अत एव 'विशेषावधारणप्रधाना वृत्तिः प्रत्यक्षम्[3] इति योगाभाष्यकृताऽप्युक्तम्।

अनुमानम् - व्याप्तिज्ञानमूला या चित्तवृत्तिर्विषयकारा सा अनुमानमिति कथ्यते। व्याप्तिश्च 'यत्र यत्र हेतुस्तत्र तत्र साध्यम्' इति एका 'यत्र यत्र साध्याभावस्तत्र तत्र हेत्वभावः इति अपरा। आद्याऽन्वयव्याप्तिरिति द्वितीया च व्यतिरेकव्याप्तिरिति गीयते। उभयविधा चेयं व्याप्तिर्योगभाष्यकर्तुरभिमतेति[4] "अनुमेयस्य तुल्यजातीयेष्वनुवृत्तो भिन्नजातीयेभ्यो व्यावृत्तः सम्बन्धः" इति तदुल्लेखेन ज्ञायते। अस्या व्याप्तेर्ज्ञानाद्धेतोः पक्षधर्मतया प्रतीतो प्रतिपत्तुश्चित्तस्य व्यापकविषया (साध्यविषया) वृत्तिर्भवति। इयमेवानुमानम् अस्याकारश्च प्रायेण 'पक्षः साध्यवान्' इति। अत्र विशेषण सहेन्द्रियसन्निकर्षतमभवाद्

विषयस्य सामान्याकारमानं प्रस्फुटीभवति, न विशेषाकार इति हेतोरेव व्यासदेवादिभिः 'सामान्यावधारणप्रधाना वृत्तिरनुमानमित्युक्तम्'[5] नहि पर्वते धूमेन वह्न्यनुमानं विदधतः पुंसो भवति प्रतिपत्तिरित्थं यदयं वह्निराम्रकाष्ठसंकीर्णो गोमयोपरूढो वेति। तस्माद्युक्तमस्य सामान्यावधारणप्रधानत्वमिति।

इदं हि विवृत्तं पूर्ववच्छेषवत्सामान्यतो दृष्टभेदैस्त्रिधा व्याख्याकारैर्योगसूत्रस्य।[6] अत्रार्थे सांख्याचार्याणामपि सम्प्रतिपत्तिरेव। यथोक्तं सांख्यकारिकायाम् - 'त्रिविधमनुमानमाख्यातम्'[7] इति।

शब्दः आगमः - भ्रमप्रमादविप्रतिलिप्सादिविरहितस्याप्तस्य वाक्याज्जायमानार्थज्ञानेनार्थकारा चित्तवृत्तिरागमः[8]। अयं च द्विविधः-लौकिकोऽलौकिकश्च। तत्रान्त्यः स्वतः प्रमाणम्, आद्यश्च तन्मूलकत्वेनेति विवेकः।[9]

एभ्योऽधिकमुपमानादि न प्रमाणम्, तस्य यथासम्भवमेष्वेव त्रिष्वन्तर्भावादिति विशेषेण निरूपितं 'सर्वप्रमाणसिद्धत्वादित्यादि'[10] कारिकाव्याख्यायां सांख्यतत्त्वकौमुदीकृद्भिः। योगसिद्धान्तचन्द्रिकायामप्ययमर्थोऽनूदितः।

आभिर्वृत्तिभिर्यः पौरुषेयो बोधः, अर्थाकारवुद्धिप्रतिबिम्बितत्वात् पुरुषस्य पुरुषे वाऽर्थाकारवृत्तिविशिष्टचित्तस्य। तत्र च पुरुषस्य परस्परं बिम्बप्रतिविम्बभावात् स फलं प्रमाणस्य प्रमेति च व्यपदिश्यते। पौरुषेयबोधविषये प्रथमः पक्षो वैशारदीकर्तुर्वाचस्पतिमिश्रस्य, द्वितीयस्तु योगवार्तिककृतो विज्ञानभिक्षोः।

योगशास्त्रे सांख्यमतवत् प्रमाणभूता चित्तवृत्तिः पौरुषेयो बोधश्चेत्युभयमपि 'ज्ञानपदव्यपदेश्यम्' इति न विप्रतिपन्नम्।

विपर्ययः - मिथ्याज्ञानम्। यत्र यन्नास्ति तद्विषया चित्रवृत्तिर्विपर्ययः कथ्यते। अत एव ज्ञानप्रतिभासि यद्रूपं तद्रूपाप्रतिष्ठम् = अतद्रूपप्रतिष्ठमयमुच्यते। [11]यथा शुक्ताविदं रजतमिति ज्ञानम् अत्रैव तद्रूपमात्राप्रतिष्ठः संशयोऽप्यन्तर्भवति। यत्कारकं यद्विशेष्यकं रूपं ज्ञानेन प्रतिभासते तस्मिन् रूपे यज्ज्ञानं न प्रतिष्ठाते, किन्तूत्तरकालिकेन ज्ञानेन बाध्यते तज्ज्ञानमेककोटिकं वा द्विकोटिकं वा सर्वं तद्रूपाप्रतिष्ठत्वेनातद्रूप्रतिष्ठमुच्यते इति तात्पर्यार्थः।[12]

विकल्पः - 'शब्दज्ञानानुपाती वस्तुशून्यो विकल्पः'[13] इति सूत्रेण विकल्पवृत्तेर्लक्षणमुक्तं योगसूत्रकारेण तथा चालीकविषयकं प्रचलितं 'राहोःशिरः' 'पुरुषस्य चैतन्यं स्वरूपम्' इत्यादिवाक्यजन्यं ज्ञानं विकल्प इति तात्पर्यम्।

प्रचलित-व्यवहार इति हेतोर्नास्य विपर्ययात्मकत्वम्, अवस्तुप्रतिष्ठत्वाच्च नापि प्रमाणात्मकत्वमपि। अयमेव विकल्पो न्यायादिदर्शनेषु परिभाष्या। इयं च वृत्तिः सहजैव। यथोक्तमन्यैरपि - ''अत्यन्तसत्यपि अर्थे ज्ञानं शब्दः करोति हि।' इति।

निद्रा - जगत्स्वप्नकालिकवृत्तीनाममभावस्य यत्कारणं बुद्धिसत्त्वावरकं तमस्तद्विषया वृत्तिरन्तःकरणस्य निद्रेति योगशास्त्रपरिभाषा।[14] यथोक्तं सूत्रकृता - अभावप्रत्ययालम्बना वृत्तिर्निद्रा[15] इति सात्त्विकराजसतामसभेदात् त्रिविधा निद्रा वृत्तिः। तत्र सात्त्विक्यां निद्रायां सत्यां तदुत्थितस्य पुंसः

'सुखमहमस्वाप्सम्' इति, राजस्यां तस्यां जातायामुत्थितस्य दुःखमहमस्वाप्सम्' इति तामस्यां पुनः तस्यां "गाढं मूढोऽहमस्वाप्सम्" इति परामर्शः प्रजायते। परामर्शानुपपत्त्यै सुषुप्तानपि वृत्तिरन्तःकरणस्य मन्तव्यैव। बुद्धिसत्त्वाच्छादकतमोविषयकत्वादेव चेयं न योगात्मिका।[16]

स्मृतिः - प्रमाणादिवृत्तिजन्यसंस्कारजन्या चित्तवृत्तिः स्मृतिः। स्मृतौ हि पूर्वानुभावाविषयीकृतं वस्तु एव भासते। अत इयमनुभूतविषयासम्प्रमोष इत्युच्यते - 'अनुभूतविषयासम्प्रमोषः स्मृतिः' इति।[17] न चैतावता मन्तव्यं यत्स्मृतौ पूर्वानुभूतो विषयः सर्वथैव पूर्णात्मना प्रकाशते, उद्बोधकसमवधानं यदि अंशतः तर्हि अंशतोऽपि स्मृतावनुभूतविषयप्रकाशनं भवत्येव। एवमेवानुभवक्रमेणापि स्मृतेर्न नियतत्वम्, व्युत्क्रमेण चेदुद्बोधस्तदा व्युत्क्रमेणापि स्मृतेः सर्वजनसिद्धत्वात्।

इयं स्मृतिः कदाचित् प्रभृष्टत्ता कापि भवति - 'स घटः' इत्यस्य स्थाने केवलं 'घटः' इत्याकारा, तथापि कारणसात्त्वादियं स्मृतिरेव न ज्ञानान्तरमिति मिश्रादीनां [18]मतम्। विज्ञानभिक्ष्वादयस्तु प्रभृष्टतत्ताकज्ञानान्तरं स्मरामीत्याकारकस्फुटव्यवहाराभावादस्या न स्मृतित्वम्, अपि त्वनुभवत्वमेवेति मन्यन्ते। [19]परमेतन्मतं न सम्यक्, ऊनविषयिण्यां स्मृतौ सुतरामन्तर्भावादस्या वृत्तेः। किञ्च 'ग्रहणाकारपूर्वा बुद्धिः, ग्राह्याकारपूर्वा स्मृतिः"[20] इति योगभाष्योक्त्या अनधिगतविषयज्ञानस्यैवानुभवत्वव्यवस्थापनादधिगतविषस्य च स्मृतिनिरूपणात्प्रभृष्टतत्ताकं 'घटः' इत्याकारकं ज्ञानमपि यद्यधिगतविषयं तदा स्मृतिरेवेति निर्विचिकित्सोऽर्थः। तस्मादत्र मिश्रादिमतमेव सम्यगिति अस्मभ्यं रोचते।

आसु पञ्चविधास्वपि चित्रवृत्तिषु प्रमाणात्मकवृत्तिजन्यः पौरुषेयो बोधः प्रमेति, इतरवृत्तिजन्यश्च सोऽप्रमेति भेदः। वृत्तिपौरुषेयबोधयोरुभयोरपि योगतन्त्रे ज्ञानपदव्यपदेश्यत्वस्यासकृदभिहितत्वाद् ज्ञानस्वरूपत्वं स्फुटीकृतमेवैतावता प्रबन्धेन।

ज्ञेयस्वरूपम् -

अत्रापि योगदर्शने सांख्यसम्मताः प्रकृत्यादिचतुर्विंशतिः जड़पदार्थाः पुरुषश्चेतनः चैतन्यात्मक एवं परमार्थतः स्वीकृत एव। एतेषां स्वरूपविषयेऽपि सांख्यमतान्न कोऽपि विशेषो योगमतस्येति न तत्सर्वं प्रकृत्यपुनरुच्यते किमपि। एतेषां प्रकृत्यादिपदार्थानां 'गुणपर्वम्' इति नामधेयं योगतन्त्रे प्रसिद्धम्। अस्य गुणपर्वश्चतुर्धा विभागोऽपि शास्त्रेऽत्र सम्मतः। तदुक्तं सूत्रकारेणैव - 'विशेषाविशेषलिङ्गमात्रालिङ्गानि गुणपर्वाणि[21]' इति।

विशेषपर्वम् - अत्र पञ्च स्थूलभूतानि एकादशेन्द्रियाणि चेति षोडशविकारा अर्न्तभवन्ति।[22]
अविशेषपर्वम् - अत्र पञ्चतन्मात्राणि शब्दस्पर्शरूपरसगन्धाख्यानि अहङ्कारश्चेति षट् समाविष्टाः।[23]

लिङ्गपर्वम् - अत्र प्रकृतेः प्रथमः परिणामो महान् केवलमागच्छति। यद्यपि अहङ्कारादीनामपि स्वस्वकारेण लयगमनाल्लिङ्गत्वमविरुद्धम्, तथापि सृष्ट्वारम्भानुमापकत्वादेव कारणात् केवलं महानेव 'जगदङ्कुर' इति लिङ्गपदव्यपदेशभाक्। अत एवार्थविशेषममुमभिप्रत्यमहत् एव केवलं लिङ्गपर्वाणि समावेशः कृतो योगाचार्यैः।[24]

अलिङ्गपर्वम् - यथा महदादिकार्येण प्रधानस्यानुमानाद् महादादयो लिङ्गप्रधानस्य, तथा प्रधानेनापि स्वकारणस्यानुमानासम्भवात् प्रधानं न लिङ्गमिति युक्तमस्यालिङ्गपर्वत्वाभिधानम्।[25] प्रधानस्याकारणत्वं चानवस्थानुगृहीताजत्वादिप्रतिपादकश्रुतिगम्यमेव। यदुक्तं सांख्याचार्यैः - मूलाभावादमूलं मूलम्'[26] इति।

तदित्थं कार्यात् कारणानुमानमभिप्रायन् योगाचार्यो विशेषाविषेषलिङ्गालिङ्गपर्वसु व्यक्ताव्यक्ते न्यवेशयत्।

अत्र प्रसङ्गे परिणामक्रमे सांख्यमताद्योगमतस्यैते विशेषा अवगन्तव्याः -

1. सांख्यमते प्रकृतेर्महान्, महतोऽहंकारः, अहङ्कारात्च्च तन्मात्रादीनां समुद्भवो मन्यते।

यथोक्तम् -

प्रकृतेर्महांस्ततोऽहङ्कारस्तस्माद् गणश्च षोडशकः।

तस्मादपि षोडशकात् पञ्चभ्यः पञ्चभूतानि।।[27] इति।

योगशास्त्रे पुनर्मतद्वयम् - अहङ्कारः पञ्च तन्मात्राणि च बुद्धेरेव महत्तत्वापरपर्यायायाः परिणामभूतानीत्येकं वचस्पतिमिश्रप्रभृतीनाम्।[28] 'पञ्चतन्मात्राणि बुद्धिकारणकानि, अविशेषत्वात् अस्मिता (अहङ्कार)वद्, इति हि वैशारदीकर्तुर्न्यायप्रयोगः। योगवार्तिककृतादयः पुन; सांख्यमतमिव योगमतमपि मन्यन्ते। तदुक्तं योगवार्तिके - 'अत्र षण्मध्ये तन्मात्राणां बुद्धिपरिणामत्वमहङ्कारद्वारैव इति।[29]

2. सांख्याचार्याः सर्वेषामिन्द्रियाणां विकासो भवत्यहङ्कारात् सात्त्विकादेवेति स्वीकुर्वन्ति-'सात्विक एकादशकः प्रवर्तते वैकृतादहङ्कारात्[30] इति योगाचार्याः पुनः सत्त्वप्रधानादहङ्काराज्ज्ञानेन्द्रियाणि, रजःप्रधानात् कर्मेन्द्रियाणि, सत्त्वरजोद्वयप्रधानात्तु मनः समुत्पद्यते इत्यभ्युपगच्छन्ति। यथोक्तं तत्त्ववैशारद्याम् - अस्मितालक्षणस्याविशेषस्य सत्त्वप्रधानस्य बुद्धीन्द्रियाणि विशेषाः, रजःप्रधानस्य तु कर्मेन्द्रियाणि मनस्तूभयात्मकमुभयप्रधानस्येति मन्तव्यम्।[31] इति।

उक्तेषु चतुर्षु पर्वस्वाद्यानि त्रीणि पर्वाण्यनित्यानि। एतेषां पर्वणां पुरुषार्थनिमित्तकपरिणामत्वात् सिद्धे तत्तत्पर्वप्रयोज्यतत्तत्पुरुषार्थे स्वस्वकारणे लयो जायते। लयशीलत्वाच्चैतेषामनित्यत्वमपि स्फुटमेव। अन्त्यं पर्वं पुनः प्रधानात्मकं प्रसवधर्म्ममपि न तत्त्वात्प्रच्यक्षते यतस्ततो नित्यमेव।

एभ्यः पर्वभ्यो व्यतिरिक्तं पर्व नास्त्येव। यद्यपि स्थावरजङ्गमादिबहुविधं पदार्थं जातं विशेषसंज्ञकात्स्थूलभूतादुत्पद्यमानं प्रसिद्धं लोके, तथापि तेषां तत्त्वान्तरत्वाभावान्न पृथक् पर्वत्वम्। यथोक्तं योगवार्तिककृता - 'विशेषेभ्यः परमुत्तरभावि तत्त्वान्तरं तत्त्वभेदो नास्ति। अतो विशेषाणां तत्त्वान्तरपरिणामो नास्तीत्यर्थः। अतो ब्रह्माण्डादिकं सर्वं विशेषपर्वेणैव सङ्गृहीतमिति भावः[32]'' इति। एतच्च 'षोडशकस्तु विकारः[33]' इति सांख्यकारिकाव्याख्यानावसरे तत्त्वकौमुद्याम् अभिहितम्।

योगाचार्याः पुनः क्रियायोगनिरूपणप्रसङ्गे स्वीकुर्वन्त्येवाचिन्त्यशक्तिसम्पन्नं जीवानुग्रहकारकं परमेश्वरं नित्यनिरतिशयज्ञानसम्पन्नम्। अतः संक्षिप्येश्वरस्वरूपयोगानुसारेण निरूप्यते।

ईश्वरः

क्लेशकर्मविपाकाशयैरपरामृष्टः पुरुषविशेष ईश्वरः[34] इति योगसूत्रोक्तमीश्वरस्वरूपम्। अत्र क्लेशा अविद्यास्मिता रागद्वेषाभिनिवेशाख्याः पञ्च, विहिताविहिते कर्मणी, तयोर्भोगः, भोगजनिता च वासना साधारणे पुरुषे तत्सम्बद्धमनोनिष्ठासम्बद्धेन भाति। परमेश्वरे पुनरेते न सन्ति दुर्गुणा इति स एभ्योऽसंसृष्ट उक्तः। अत एव स्मृतिरपि-

क्लेशकर्मविपाकाद्यैर्वासनाभिस्तथैव च।

अपरामृष्टमेवाह पुरुषं हीश्वरं श्रुतिः।। इति।।[35]

मुक्ता पुरुषा अपि यद्यपि अपरामृष्टा एवैतैर्दोषैः, तथापि पूर्वं बद्धानां तेषां नित्यापरामर्शासम्भवादेव नेश्वराभिन्नत्वम्। अत एवेश्वरः 'नित्यमुक्तः' कथ्यते, तस्य कदापि बन्धासम्भवात्। इतरथा हि तस्येश्वरत्वमेव व्याहतं स्यात्।[36]

अस्य सर्वज्ञादिकं च निरतिशयं शास्त्रप्रमाणकम् अनुमानसमर्थितञ्च। सर्वज्ञवीजस्य सातिशयत्त्वे न परिमाणवत् काष्ठाप्राप्तिरपरिहार्यैव। यत्र च तत्काष्ठाप्राप्तिः, स चेतरवाधसहकारेण पुरुषविशेष एव कश्चनेश्वरमहेश्वरपदाभिधेयः श्रुतिस्मृत्यादिप्रसिद्ध इति न्यायप्रयोगो व्यासभाष्यतट्टीकोपटीकादिषु[37] स्फुटतयोक्तः। तस्येश्वरस्य गुणा वायुपुराणे प्रोक्ताः -

सर्वज्ञतातृप्तिरनादिबोधः स्वतन्त्रतानित्यमलुप्तशक्तिः।

अचिन्त्यशक्तिश्च विभोर्विधिज्ञाः षडाहुरङ्गानि महेश्वरस्य।।

ज्ञानं वैराग्यमैश्वर्यं तपः सत्यं धृतिः क्षमा।

स्रष्टृत्वमात्मसम्बोधो ह्यधिष्ठातृत्वमेव च।।

अव्ययानि दशैतानि नित्यं तिष्ठन्ति शङ्करे।।[38]

यतोऽत्रेश्वरे निरतिशयं सार्वज्ञबीजमत एवायं सर्वेषां सिद्धानामपि गुरुरनादिगुरुरिति व्यवह्रियते। एतदेवभिप्रेत्योक्तं सूत्रकृता पतञ्जलिना - सपूर्वेषामपि गुरुः कालेनानवच्छेदात्[39] इति।

स चायमीश्वर एक एव कार्योपाधिवशद्विभिन्नपदव्यपदेश्यः, पाकाद्युपाधिवशाद्देवदत्तादिवत्। अनेकत्वे हि कदाचिदेकत्रेच्छाविसंवादैश्वर्यव्याघातापत्तिः।[40]

अयं हि कर्मानुसारेण जीवात्मानं मोक्षाय भोगाय वाऽनुगृह्णातीति नैयायिकमताद्विशेषोऽत्र योगमते। कर्मसापेक्षत्वाच्च फलप्रदातुरस्य न वैषम्यनैघृण्ये। तथा च ब्रह्मसूत्रमपि समर्थयति प्रकृतार्थम् -

वैषम्यनैघृण्ये न सापेक्षत्वात्तथा हि दर्शयति।[41] *इति।*

भक्तिसमवर्जितोऽयमीश्वरो जीवात्मानममनुगृह्णातीत्यादिकमस्य परोपकारकत्वमुक्तम्।

ईश्वरस्य चित्सत्त्वम् - ईश्वरस्य पूर्वोक्तं सर्वज्ञत्वादिकं चित्तसंसर्गमन्तरा नोपपद्यत इति हेतोरीश्वरस्याप्येकं चित्तसत्त्वमभ्युपगन्तव्यमेव। तत्रायं विशेषः पृथग्जनस्याविद्यानिमित्तकश्चित्तसत्त्वेन

स्वस्वामिभावः, नित्यसर्वज्ञे पुनरीश्वरेऽविद्याऽभावादस्य जीवानुग्रहनिमित्तक एव। एतत्सर्वं संक्षिप्य संगृहीतं तत्त्ववैशारद्यामेव - नेश्वरस्य पृथग्ज्ञानस्येवाविद्यानिबन्धनश्चित्तसत्वेन स्वस्वामिभावः, किन्तु तापत्रयपरीतान् प्रेत्यभावमहार्णवाज्जन्तूनुद्धरिष्यामि ज्ञानधर्मोपदेशेन न च ज्ञानक्रियासामर्थ्यातिशयमन्तरेण तदुपदेशः, न चेयमपहतरजस्तमोमलविशुद्धसत्वोपादानं विना- इत्यालोच्य सत्वप्रकर्षमुपादत्ते भगवान् परामृष्टोऽप्यविद्यया [42]इति। न चात्रैतरेतराश्रयः, इच्छायाश्चित्तधर्मत्वेन चित्तपरिग्रहे जीवाद्दिधीर्षा, सत्यां चैतस्यां चित्तसत्त्वपरिग्रह इति, सृष्टेर्बीजाङ्कुरवदनादित्वेन तदसम्भवात्। प्रतिसृष्टिसंहारकाले पुनरागते सृष्टिसमये जीवानुद्धरिष्यामीति चित्तपरिग्रहं करिष्यामीत्याकारेच्छासम्पन्न ईश्वरः स्वचित्तं तिरोदधाति तत्कारणे प्रधाने पुनश्च सृष्टिसमये पुनरुत्थानवासनावासितं चित्तं प्रधानादुद्धूय संयुज्यतें परमेश्वरेण, ततश्च स जीवानुर्द्धतुं प्रवर्तत इति कथमितरेतराश्रयत्वम्[43] ? यद्वा स्वाभाविक्यां नित्यप्रवृत्तौ न कारणापेक्षेति सर्वमवदातमेव।[44]

एवमीश्वरतत्त्वं योगतन्त्रप्रसिद्धं संक्षिप्य निरूपितमत्र प्रबन्धे। विस्तरेण चायमर्थो विवृतो योगभाष्यतट्टीकोपटीकादिषु।

पुरुषः - मोक्षभागित्वादेतदर्थं शास्त्रप्रवृत्तेश्च पुरुषः प्रमेये मूर्धाभिषिक्त इति सर्वेषां दार्शनिकानामविप्रतिप्रन्नं वचः। एतत्स्वरूपविषये यद्यपि सांख्योगयोर्न कश्चन प्रदर्शनीयो विशेषः, तथापि योगशास्त्रोपयोगविविधविशेषाध्यवसायार्थं पुरुषस्वरूपमधिकृत्य किञ्चिन्नितान्तमावश्यकं प्रस्तूयते।

योगसूत्रे पतञ्जलिना 'द्रष्टादृशिमात्रः शुद्धोऽपि प्रत्ययानुपश्यः' [45]चित्तेरप्रतिसंक्रमायास्तदाकारापत्तौ स्वबुद्धिसंवेदनम् [46]इत्यादिना द्रष्टुः पुरुषस्य स्वरूपमुपन्यस्तम्। 'बुद्धेः प्रतिसंवेदी पुरुषः [47]इत्यादिसूत्रेऽपि पुरुषविषयो विचारो निविष्ट एव। अत्र 'दृशिमात्र' इत्यनेन ज्ञानस्वरूपत्वं पुरुषस्योक्तं सूत्रकारेण। एतच्च श्रुतिस्मृतिप्रसिद्धम्। अत्रार्थे योगवार्तिककृता सौरपुराणस्थं पद्यमपि संगृहीतम् -

ज्ञानं नैवात्मनो धर्मो न गुणो वा कथञ्चन।

ज्ञानस्वरूपं एवात्मा नित्यः सर्वगतः शिवः।।[48]

युक्तं चैतत्, पुरुषधर्मत्वे ज्ञानस्याभ्युपगते पुरुषज्ञानयोर्धर्मधर्मिभावस्याभ्युपगमावश्यकतया गौरवात् । पुरुषस्वरूपत्वे तु ज्ञानस्य लाघवमपि भवतीति लाघवसहकृतश्रुतिस्मृत्यादिप्रमाणेभ्यो ज्ञानस्वरूप एव पुरुषः प्रसिद्ध्यति।[49]

स चायं पुरुषः स्वभावतोऽसङ्गोऽतः शुद्धोऽपि यावदविद्याकृतात् चित्तसंसर्गात् न विमुक्तस्तावद् बुद्धिप्रतिसंवेदीति कथ्यते।

अस्यायमाशयोऽवगन्तव्यः - बुद्धिः सत्त्वबहुला आदिसर्गादेव बद्धपुरुषेण संसृष्टाऽस्ति। सत्त्वबाहुल्यात्तस्यां स्वच्छत्वम्, स्वच्छत्वाच्च प्रतिबिम्बग्राहकत्वं तत्र प्रसिद्ध्यति। पुरुषश्चानाद्यविद्यानुगतो यावत्सन्तिष्ठते तावद्दर्पणगत प्रतिबिम्बदोषं बिम्बभूतमुखस्यैव मन्यमानः पुरुष इव बुद्धिगतं सुखदुःखादिदोषं तत्प्रतिबिम्बितः स्वस्यैवाभिमन्यते। सेयं प्रत्ययानुपश्यताऽविद्यासम्पृक्तस्य पुरुषस्य। इयमेव च बुद्धिप्रतिसंवेदित्वमपि योगसम्मतं पुंसः। एतत्सर्वं पुरुषेऽनाद्यविद्योपनिबन्धनमिति स्पष्टं समकेति सूत्रकारेण 'शुद्धोऽपि प्रत्ययानुपश्यः[50]' 'वृत्तिसारूप्यमितरत्र'[51] 'बुद्धेः प्रतिसंवेदो पुरुषः' [52]इत्यादिना सन्दर्भेण।

स चायं पुरुषो यावद् दृश्येन बुद्धितत्त्वेन सह संयुक्तः, तद् बुद्धिवृत्तिमनुपतन् बुद्धिधर्मान् सुखदुःखादीन् अनुभवन् क्लेशोपहतः सन्ततमुद्विजते। यदपि स्रक्चन्दनादिसम्पर्कजनितं सुखं तदपि विरलमस्मिन् जीवानाम्। विचार्यमाणं तु तदपि दुःखपक्षनिक्षिप्तमेवेति प्रायेण समेषां दार्शनिकानां मतम्। अमुमर्थमाह भगवान् पतञ्जलिरपि - 'परिणामतापसंस्कारदुःखैर्गुणवृत्तिविरोधाच्च दुःखमेव सर्वं विवेकिनः[53] इति।

दुःखस्य त्रिविधस्याध्यात्मिकाधिभौतिकाधिदैविकभेदभिन्नस्याप्रियत्वं च निसर्गत एव सिद्धम्। अतो दुःखप्रतीकाराय पुंसां प्रयासोऽपि प्रायेण निसर्गसिद्ध एव।

अत एवोक्तं योगसूत्रकृता 'हेयं दुःखमनागतम्'[54] इति। अतो अनागतदुःखस्य हेयस्य हेतुर्जिज्ञास्यः। अयमेव संयोगः सांख्येऽपि हेयहेतुत्वेनाभिमतः। यथोक्तं कारिकायाम् -

तस्मात्तत्संयोगादचेतनं चेतनावदिव लिङ्गम् ।

गुणकर्तृत्वेऽपि तथा कर्त्तेव भवत्युदासीनः।।[55]

अविद्यानिवृत्तिश्च न विद्याव्यतिरिक्तेन केनापि साधनेनेति विद्याऽन्वेष्टव्या। विद्याऽविद्ये च बुद्धिधर्मभूते यथोक्तम्-

अध्यवसायो बुद्धिर्धर्मो ज्ञानं विरागमैश्वर्यम् ।

सात्त्विकमेतद्रूपं तामसमस्माद्विपर्यस्तम्।।[56] इति।

चित्तनैर्मल्यापादानं चाष्टाङ्गयोगसाध्यमिति हेतोर्भगवता पतञ्जलिना दुःखपङ्कनिमग्न-जगदुद्धाराय महता प्रयासेनात्र योगशास्त्रे साङ्गोपाङ्गमष्टाङ्गो योगो विस्तरेण निरूपितम् आत्रार्थे मानरूपेण -

विनिष्पन्नसमाधिस्तु मुक्तिं तत्रैव जन्मनि।

प्राप्नोति योगी योगाग्निदग्धकर्मचयोऽचिरात्।।[57] इति शम्।

सन्दर्भाः -

1. यो. प्र. पृ. 3
2 यो. सू. 1/7
3. यो. भा. पृ. 27-28
4 यो. भा. पृ. 30-31
5. यो. भा. पृ. 30-31
6 यो. सि. च. पृ. 9
7. सां. का. 5
8. यो. भा. 1/7
9. त.कौ. का.
10. सां. का. 4
11. यो. सू. 18
12. त. वै. 1/8. यो. प्र. पृ.6
13. यो. सू. 1/9
14. त. वै. पृ. 1/10
15. म. प्र. पृ. 6
16. त. वै. पृ. 40
17. यो. सू. 1/1
18. त. वै. 1/11, भास्वती 1/11
19. यो. वा. 1/11, भावागणेशवृत्तिः 1/11
20. यो. भा. 1/11
21. यो. सू. 1/19
22. यो. भा. 1/19

23. यो. भा. 1/19
24. योग. वा. पृ. 204
25. भास्वती. पृ. 206
26. सा. सू. 1/37
27. सा. का. 22
28. त. वै. पृ. 203
29. यो.वा. 1/19
30. सां. का. 25
31. त. वै. 1/19
32. यो. वा. 1/19
33. सो. का. 3
34. यो. सू. 1/24
35. वृहद्योगियाज्ञवल्क्यस्मृतिः 2/43
36. व्या. भा. 1/24
37. व्या. भा. यो., वा, आदि1/24
38. वा. पु. 12/33, 1065-66
39. यो.सू. 1/26
40. यो. भा. 1/24
41. ब्र. सू. 2/1/34
42. त. वै. 1/24
43. त. वै. 1/24
44. यो. वा. पृ. 77-79
45. यो. सू. 2/20
46. यो. सू. 4/22
47. यो. सू. 4/22
48. सौरपुराणम्11/25
49. यो. भा. पृ. 214
50. यो. सू. 2/20
51. यो. सू. 1/4
52. यो. भा. 2/20
53. यो. सू. 2/15
54. यो. सू. 2/16
55. सांख्याकारिका 20
56. यो. सू. 2/24
57. विष्णुपुराणम् 6/3/35

❑❑

वैयाकरणाभिमत स्फोटवाद - एक विवेचन

सुरेश पाण्डेय

(The present paper deals with the theory of स्फोट as accepted by the grammarians in general and by Bhartṛhari in particular. The paper describes the स्फोट as ध्वनि, शब्द, नित्यशब्द, जाति, वाक् and शब्द-ब्रह्म. Eight types of स्फोट are introduced and analyzed in this paper. Contextually the author of the paper has tried to trace the origin of the स्फोट-सिद्धान्त)

'वाक्य' की परिभाषा करते हुये वैयाकरणों ने बताया था कि "अवयवरहित स्फोट-लक्षण शब्द ही वाक्य है, 'प्रतिभा' (बुद्धि) वाक्यार्थ तथा उनका सम्बन्ध अभ्यास है।" वाक्य की परिभाषा में प्रयुक्त इस 'स्फोट' शब्द से वैयाकरणों का क्या अभिप्राय है, यह जानना आवश्यक है। 'स्फोट' शब्द का निरूपण सर्वप्रथम वाक्यपदीय के प्रथम काण्ड में किया गया है। लेकिन इस विचारधारा पर मतभेद बने हुए हैं। वास्तव में 'स्फोट' का मूल अज्ञात है। कुछ आचार्य 'स्फोट' का सम्बन्ध स्फोटायन से जोड़ते हैं।[1] वाक्यपदीय को स्फोट-सिद्धान्त का मूल इसलिए नहीं माना जा सकता क्योंकि स्वयं भर्तृहरि ने स्फोट के प्रसंग में मतभेदों की चर्चा की है। 'स्फोट' शब्द का उल्लेख श्लोकवार्तिक एवं महाभाष्य में भी प्राप्त होता है।[2] स्फोट का मूल जहाँ भी रहा हो, निर्विवाद रूप से कहा जा सकता है कि वैयाकरण स्फोट को मूल मानते हैं। अतः निष्कर्षतः यह कहा जा सकता है कि 'स्फोट' व्याकरण दर्शन की देन तो है ही, इनका प्रमुख सिद्धान्त भी है।

'स्फोट' शब्द की व्युत्पत्ति 'स्फुटति अर्थः यस्मात् स स्फोटः' इस प्रकार से गई हैं। इसका अर्थ यह है कि जिससे अर्थ की प्रतीति हो, उसको 'स्फोट कहते है। सरल शब्दों में कह सकते हैं कि 'स्फोट' तो क्षण भर में होने वाली यह प्रतीति है, जो नाद-काल समाप्त होते ही 'ग्रहीता' की बुद्धि में उत्पन्न होती है। यह 'विस्फोट' की तरह ही है।[3] यहाँ यह जानना सन्दर्भानुकूल ही है कि 'नाद' उच्चरित शब्द से ही होता है। भर्तृहरि की मान्यता है कि उच्चरित शब्द या उसका नाद छोटा हो या बड़ा, एक हो या अनके, उसका ग्रहण प्रतीति के समय ही होता है। यह प्रतीति 'स्फोट' के रूप में होती है।

नाद तथा स्फोट का सम्बन्ध ग्राह्य और ग्रहण का होता है। यह सम्बन्ध स्वाभाविक है। स्पष्ट है कि 'स्फोट' किसी प्रयुक्त ध्वनि का ही होता है। जैसा भी हो इतना तो अवश्य है कि वैयाकरणों ने स्फोट को अर्थ का 'स्रोत' माना है। यह बात अलग है कि कुछ आचार्यों ने शब्द-

स्फोट माना है तो कुछ ने वर्ण-स्फोट। वर्ण-स्फोट मानने वाले आचार्य कहते हैं कि एक-एक वर्ण या अक्षर से ही अर्थ निकलता है तथा भिन्न अर्थ वाले वर्णों से ही शब्द (पद) बनता है। स्पष्ट रूप से कहा जा सकता है कि अभिहितान्वयवादी अर्थात् कुमारिल आदि 'वर्ण-स्फोट' को मानते हैं जबकि प्रभाकर 'शब्द-स्फोट' को।

बहुत से वैयाकरण इन दोनों सिद्धान्तों को नहीं मानते। वे शब्दों के संग्रह मात्र को 'वाक्य' मानते हुए कहते हैं कि 'वाक्य' तो शब्दों के अर्थों से भिन्न अपना अलग अर्थ देता है और शब्द का अपना कोई अलग अर्थ नहीं होता क्योंकि व्यवहार में भी हम पाते हैं कि संसारिक वाक्य का ही प्रयोग करते हैं केवल शब्द का नहीं। यहाँ ध्यान देने वाली बात यह है कि नैयायिक लोग 'शब्द' को ही भाषा की अन्तिम इकाई मानते हैं जबकि वैयाकरण 'वाक्य' को।

महाभाष्यकार पतञ्जलि ने स्फोट को शब्द और ध्वनि को शब्द का गुण माना है। इनके अनुसार ध्वनि दो प्रकार की होती है :

अ. प्राकृत या मौलिक : यह ध्वनि स्वाभविक एवं नित्य होती है।

ब. वैकृत या कृत्रिम : यह ध्वनि अनित्य होती है।

इस प्रकार हम पाते हैं कि पतञ्जलि के अनुसार ' स्फोट ' नित्य शब्द, नित्य अर्थ तथा नित्य सम्बन्ध है। उन्होंने स्पष्ट बताया है कि 'यह स्फोट ही वह 'प्रतिभा' या 'शक्ति' है जो शब्द के अर्थ को प्रकाशित करती है। अतः उनके अनुसार 'अर्थ' को प्रकाशित करने वाली शक्ति ही 'ध्वनि' कहलाती है।' वैयाकरणों ने स्पष्ट बताया है कि 'शब्द स्वयं 'स्फोट' तथा ध्वनि का मिश्रण है स्फोट के बिना ध्वनि तथा ध्वनि के बिना स्फोट की कल्पना ही नहीं की जा सकती। स्फोट ही शब्द है तथा ध्वनि उसका गुण। स्फोट ही आकाश है और ध्वनि उसका गुण। अतः स्फोट को 'शब्द' तथा ध्वनि को 'अर्थ' समझना चाहिए। स्फोट प्रकृति है तथा ध्वनि उसका प्रत्यय (पहचान)। स्फोट ही 'ब्रह्म' है और ध्वनि उसकी माया। स्फोट आत्मा है, ध्वनि उसका शरीर। स्फोट प्रतिभा है और ध्वनि उसका ज्ञान। इसी प्रकार स्फोट (परोक्ष) अप्रत्यक्ष तथा ध्वनि प्रत्यक्ष। स्फोट परमाणु तथा ध्वनि अणु। स्फोट 'अक्षर' है तथा ध्वनि 'क्षर'।

उपरोक्त से यह स्पष्ट है कि 'स्फोट' कारण है जबकि ध्वनि कार्य। कान से जो कुछ सुना जाता है वह 'ध्वनि' है। जैसे 'गाय' शब्द। किसी के मुँह से निकलने पर जो दो वर्ण 'गा' तथा 'य' सुनाई देते हैं, वह ध्वनि है । इन दोनों वर्णों से निर्मित शब्द 'गाय' को सुनकर, श्रोता को अपने पूर्व ज्ञान या बुद्धि द्वारा जिस 'गाय' नामक जानवर की 'प्रतीति' होती है अर्थात् जिस अर्थ की प्रतीति होती है वह है 'स्फोट'। इस प्रकार 'प्रतीति होने वाला अर्थ' ही वैयाकरणों का 'स्फोट है।

यहाँ अब स्फोट के प्रकारों की चर्चा अपेक्षित है! लेकिन इस चर्चा से पहले मैं यह बताना चाहता हूँ कि नैयायिकों को 'स्फोट-सिद्धान्त' मान्य नहीं है। वैयाकरण 'स्फोट' को निम्त्य मानते हैं, इसलिए वे शब्द को भी नित्य मानते हैं। नैयायिक कहते हैं कि 'शब्द' अनित्य है तथा स्फोट की सत्ता में कोई प्राण नहीं है। नैयायिक तो केवल ''सदसदनेकवर्णावगाहिनी पदप्रतीति तथा सदसदनेकपदावगाहिनी वाक्यप्रतीति'' को ही मानते हैं। यह न तो नित्य है न स्फोट। अतः नैयायिक 'स्फोट-सिद्धान्त' को सिरे से नकार देते हैं।

जैसा कि मैं पहले बता चुका हूँ अधिकांश वैयाकरण 'वाक्यपदीप' में ही स्फोट का मूल बताते हैं। वास्तव में यह विचारधारा समीचीन प्रतीत होती है। भर्तृहरि ने शब्दों के प्रकारों की चर्चा में बताया है कि 'उपादान-शब्द' दो प्रकर के होते हैं -

अ. शब्दों का निमित्त, ध्वनि रूप 'शब्द'।

ब. 'स्फोट' रूप शब्द जिसका ध्वनि अर्थ के लिए होता है।[3]

अतः यह स्पष्ट है कि 'शब्द' जिसका प्रयोग अर्थ के लिए होता है वह स्फोट रूप है तथा उस स्फोट-रूप शब्द की अभिव्यक्ति ध्वनियों द्वारा होती है। इस प्रकार क्रमयुक्त ध्वनियों से श्रोता अक्रम 'स्फोट' का ग्रहण करता है।

उपरोक्त प्रकार के 'स्फोट' को अर्वाचीन व्याकरणशास्त्री छः प्रकार का बताते हैं :

1. स्फोट ध्वनि-रूप में,
2. स्फोट शब्द-रूप में,
3. स्फोट नित्यशब्द-रूप में,
4. स्फोट जाति-रूप में,
5. स्फोट वाक्-रूप में तथा
6. स्फोट शब्द-ब्रह्म-रूप में

1. **स्फोट का ध्वनि-रूप** : स्फोट के ध्वनि के रूप का विवरण महाभाष्य में प्राप्त होता है -अथवोभयतः स्फोटमात्रं निर्दिश्यते। रश्रुतेः लश्रुतिः भवतीति।[4] पतंजलि ने स्फोट और ध्वनि में केवल यह भेद बताया है कि स्फोट ज्यों-का-त्यों रहता है जबकि बृद्धि एवं विस्तार ध्वनि से होता है। अर्थात् महाभाष्य के अनुसार स्फोट तथा शब्द समानार्थक नहीं है।

2. **स्फोट शब्द रूप में** : शब्द की बुद्धि-निर्ग्राह्यता और उसकी वाचकता के आधार पर शब्द को स्फोट माना जाता है। इस दृष्टि से स्फोट की व्युत्पत्ति 'स्फुटत्यर्थो यस्मात्' की जाती है।

3. **शब्द नित्यत्व के रूप में स्फोट** : शब्द नित्यत्व के रूप में 'स्फोट' को समझाते हुए कई आचार्यों ने भर्तृहरि के वक्तव्यों को 'स्फोट' के पक्ष में लेते हुए कुछ इस प्रकार से कहा है :

"शब्दस्य न विभागोऽस्ति नित्येषु तु कुतः पूर्वम्"[5]

4. **स्फोट 'जाति' के रूप में** : शब्दाकृति को भर्तृहरि ने दर्शन भेद के आधार पर अनके व्यक्ति से अभिव्यंग्य जाति माना है और उसे स्फोट के रूप में निर्दिष्ट किया - **"अनकेव्यक्त्याभिव्यंग्या जातिः स्फोट इति स्मृता।** कालान्तर में स्फोट का जाति से सम्बन्ध बताया गया । सायण ने जाति-स्फोट का उल्लेख 'परमार्थ' संवित् लक्षण सत्ताजाति' के रूप में किया है। इस मत में सभी शब्दों में 'ब्रह्म' की संज्ञा भी दे दी।[6]

5. **वाक् - स्फोट** : इस 'स्फोट' को मानने वालों के मत में 'शक्ति' परमेश्वर से उद्भूत होती है। शक्ति से 'नाद' उत्पन्न होता है। 'नाद' से 'विन्दु' उत्पन्न होता है। अर्थात् 'परमेश्वर' के यही तीन भेद हैं। 'विन्दु' 'शिव', 'शक्ति' बीज 'नाद' शिव व शक्त का 'मिश्रित रूप' है। विन्दु के स्फोट से 'ख' उत्पन्न होता है। 'ख' को आगमों में 'ब्रह्म' कहा गया है।

6. स्फोट शब्द-ब्रह्म : भर्तृहरि ने 'शब्द-तत्त्व' को ही 'अक्षर-ब्रह्म' कहा है। इसी शब्दतत्त्व को स्फोट मानकर 'स्फोट' को 'शब्दब्रह्म' कहा गया - *ब्रह्मणेदं शब्दनिर्माणं शब्द-शक्तिनिबन्धनम् विवृतं शब्दमात्राभ्यस्तारवेव प्रविलीयते।*[7]

आचार्य भर्तृहरि के अनुसार 'अखंड वाक्य' में ही[8] वाचकत्व होता है : **"वाक्यं निर्विभागं स्फोट-लक्षणं वाचकम्"**। इसी वाचक रूप स्फोट के आगे चल कर आठ भेद या प्रकार बताए गए हैं:

1. वर्ण-स्फोट,
2. पद-स्फोट,
3. वाक्य-स्फोट,
4. अखण्ड पद-स्फोट,
5. अखण्ड वाक्य-स्फोट,
6. वर्ण-जाति-स्फोट,
7. पद-जाति-स्फोट
8. वाक्य-जाति-स्फोट[9]

इन्हीं उपरोक्त प्रकारों को स्फोटनिर्णय में निम्न प्रकार से बताया गया है :

वर्णस्फोटः पदस्फोटः 'वाक्यस्फोटोऽखण्डपदवाक्यस्फोटो।
वर्णपदवाक्यभेदेन त्रयो जाति-स्फोटा इत्यष्टौ सिद्धान्तसिद्धा।।[10]

अन्त में, यह बताना सन्दर्भानुकूल ही होगा कि मानमेयोदय में मीमांसकों ने वैयाकरणों के स्फोट की आलोचना की है। स्फोटवादियों के अनुसार 'पद' वर्णव्यंग्य होता है न कि वर्णों का समूह ही पद है। जबकि मीमांसक वर्णसमूह को पद मानते हैं।

सन्दर्भ

1. पदमञ्जरी 6/1123, पृ. 484
2. महाभाष्यव्याख्या, हस्तलेख, नं. आर. 4436, मद्रास
3. वा. 1.75
4. द्वावुपादानशब्देषु शब्दो शब्दविदो विदुः।
   एको निमित्तं शब्दानामपरोऽर्थे प्रयुज्यते ।। वा.प., 1.54
5. महाभाष्य, भाग-1, पृ. 28
6. वाक्यपदीय, 1.94
7. शब्दकौस्तुभ, पृ 10
8. वाक्यपदीय, 1/1 (हरिवृत्ति)
9. पु.रा.वा.प., 2/12,
10. स्फोटनिर्णय, कौण्डभट्ट

□□□

तारापदभट्टाचार्यस्य संस्कृत-कथासाहित्यम्-एकमाकलनम्

(कथाद्वादशस्य विशेषसन्दर्भे)

नारायण दाशः

(The paper contains a review on the stories of Tārapada Bhaṭṭ-cārya with a special reference to his collection of stories titled *kathā-dvādaśa*. As the title suggests the collection contains twelve stories of the author namely *Gadādharavivāhakathā*, *śaivalī*, *caura-nāradasamvādaḥ* and *Maitreyī* etc. The long stories contain atleast eight pages (e.g. *Gadādharavivāha kathā*) and maximum forty five pages (e.g. iyam *pṛthvī*). That means some of his long stories re-semble short Novels. His stories remind us of the stories of Ravindra nāth and Śaraccandra etc.)

कथाद्वादशे स्थानिता तारापदभट्टाचार्यकृता द्वादश कथाः पूर्वं संस्कृतसाहित्यपरिषत्पत्रिकायां प्रकाशितास्ततः परिषत्पक्षत एव ग्रन्थाकारेण सङ्कलिताः (2004ई.)। अत्र स्थानिताः कथाः सन्ति- गदाधरविवाहकथा, शैवली, चौरनारदसंवादः, मैत्रेयी, अथ भेजालकथा, राधा, इयं पृथ्वी, मदनेन कृतम्, पट्टकाष्ठिका, जीवनतृष्णा, तस्मै नमश्चौराय, विषमप्यमृतम्। प्राय एताः कथा न्यूनातिन्यूनमष्टपृष्ठासु (गदाधरविवाहकथा) अधिकाधिकं पञ्चचत्वारिंशत्पृष्ठासु (इयं पृथ्वी) विस्तृताः सन्ति। सामान्यतः 20/15 पृष्ठात्मिकाः कथा अस्य संग्रहस्य। आधुनिककथासाहित्यमनुसृत्य विचारयामश्चेदेता दीर्घकथा लघूपन्यासस्वरूपा वा सन्ति। एताः कथाः समीक्ष्य प्रोक्तमाचार्येण राधावल्लभेन त्रिपाठिना - "संस्कृतभाषायामेतादृश्यः कथा विलक्षणा एव। नवीनं वातायनं समुद्घाटयन्त्येताः समकालिकसंस्कृतसाहित्यरचनाया महालये। कथा एता पाठं पाठं वङ्गभाषाया महतां साहित्यकाराणां रवीन्द्रनाथ-शरच्चन्द्रादीनां स्मरणं भवति। सर्वथा चमत्कृतिपूर्णा शैली कथाकारेण सर्वत्र उपात्ता। कथासु विविधभावानां सम्मर्दो दृश्यते। क्वचित् प्रवहति करुणातरङ्गिणी क्वचिच्च अजस्रं हास्यविनोदव्यङ्ग्यानां सुतीक्ष्णा धारा मनो निकृन्तति। तथापि एतादृशी शैली संस्कृतकथासु अन्यत्र न मया दृष्टा। इयं सर्वथा व्यञ्जनागर्भा सूक्ष्मसङ्केतवाहिनी शैली। कथाकथनस्य पारम्परिकी प्रचलिता वा सरणिरत्र परिहृता। केशवचन्द्रदाशस्य कथासु क्वचिदियं शैली स्फुरति। तारापदभट्टाचार्योऽस्या नूतनकथाशैल्या नद्गीष्ण आचार्यः।[1] अत्र तस्य कथासंसारस्य परिचयं प्राप्नुमः किञ्चित् -

विविधविषयाणां वर्णने तारापदो नितरां सिद्धहस्तः। रुग्णमानसिकतया ग्रस्तस्य गदाधरस्य

विलक्षणानि कार्याणि प्रस्तौति गदाधरविवाहकथायाम्। अत्र पितृहीनस्य मातृस्नेहपालितस्य अतिस्नेहाद् विक्षिप्तचित्तस्य महामूर्खस्य गदाधरस्य कथा वर्णिता। बालानां लालनपालनं शिक्षणं वा तथा न सरलं यथा चिन्त्यते। प्रथमपरिच्छेदे एव कथाकारः स्वशैल्या कथां प्रारभ्य स्वलेखनीमाहात्म्यं प्रकाशयतीत्थम्- गदाधरो नाम कश्चित् मानवशिशुः। तस्य पिता बाल्ये ममार। जननी व्यचिन्तयत् – न मे अन्यः पुत्रो भविष्यति- इति। सा तं विविधं खादयति। भोजनेन क्रमशो वर्धितो बालको यथा शुक्लपक्षे चन्द्रमाः। बालकः कृष्णवर्णः, माता तं शुक्लं पश्यति। स च पीनः, माता तु 'पुत्रो मे कृश' इति दुःखिता पुनरपि भोजयति। तस्य दन्ता ओष्ठं भित्त्वा बहिरागत्य वायुं सेवन्ते, माता मन्यते- *'विधाता पृथिव्याः समस्तरूपं मम पुत्रस्य दन्ते पुञ्जीचकार। तस्मै अहं नैवेद्यं दास्यामि।'* तादृशः स बलीवर्दैः सह युध्यते। तस्य ज्ञानमपि असाधारणमभूत्। कदाचित् कस्यचित् प्रतिवासिनः शिशुपुत्रस्य पादः खट्वाकुड्ययोरन्तरं विवेश। कोऽपि न उद्धर्तुं शक्नोति। अथ सर्वे यदा 'हा किं भविष्यति' इति सत्यनारायणाय सपादगोधूमचूर्णदुग्धरम्भाशर्कराद्येकीकृतं नैवेद्यम् अङ्गीकुर्वन्ति, तदा गदाधर आगत्य एकेनैव तीव्रेणाकर्षणेन पादं बहिरानयत्। अस्थिभङ्गेन बालकश्चैतन्यं तत्याज। सर्वे वदन्ति – किं कृतम्?

- समस्यायाः समाधानं कृतम्।

- ननु बालको म्रियते।

- पादस्तु बहिरानीतः।[2]

एवमारब्धेयं हास्यनिर्भरा कथा आद्यन्तं स्वव्यङ्ग्यप्रधानशैल्या पाठकान् रञ्जयति। तदनु माता गुरुगृहे प्रेषितो गदाधरः ढक्कानादात् शिवसूत्राणामुत्पत्तिर्न भवतीति प्रयोगपुरस्सरं गुरुवचनं मिथ्येति प्रामाणयत्। गुरवे नारायणाय अर्पितमन्नं स्वयमभक्षयत्। कदाचित् 'अहं नारायण' इत्युक्त्वा शय्यामारोहेदिति गुरुपत्नी तं विसृजति। तदा गदाधरस्य विवाहं वर्णयन् कथाकारः मुखचन्द्रिकां मुखघुटिकारूपेण, शुभदृष्टिं, लज्जाहोमं लज्जावस्त्रक्षेपणेन विधाय अत्यन्तहास्यमयं परिवेशं सृजति। यथा-

ततो होमोऽनुष्ठितः। समासे लाजहोमे वधूमस्तकात् लज्जावस्त्रमादाय अग्नौ चिक्षेप। सर्वे – हा हा किं कृतम् इति उच्चैरुचुः।

- शास्त्रीयम्।

- किं वदसि?

- 'लाज' इति भाषान्तरे लज्जाया अपरं नाम। लज्जाया आहुतिर्दातव्या इति तस्य प्रतीकमपि आहुतम्। कन्ये, अतः प्रभृति अवगुण्ठनं मा विरचय।[3]

कथामुपसंहरन् कथाकारो लिखति- 'ततः परं सर्वं समाप्य पुरोहितो ब्रूते – उत्तिष्ठ। गदाधरो झटिति उत्थाय समवेतान् प्राह- भोः वि-पूर्वक-वह्-धातोः घञ्प्रत्ययेन निष्पन्नस्य विवाहशब्दस्य विशेषेण वहनमेव अर्थः। इत्युक्त्वा निमेषमध्ये वधूं पृष्ठे कृत्वा स्वगृहाय प्रतस्थे।'[4]

अस्याः कथायाः पठनसमये पञ्चतन्त्रस्य शैली, मूर्खपण्डितानां कथादिकं वारं वारं स्मर्यते।

आधुनिकसाहित्ये लुप्तप्रायेयं शैली तारापदसाहित्ये पुना रमते इति वक्तुं शक्यते।

शैवली-कथायां चन्द्रमल्लिका-अपराजितप्रतीकाभ्यां कृष्णाकन्यायाः दुःखं प्रकटयति कथाकारः। पितरौ दुःखितौ, प्रियः चन्द्रमल्लिकामानयति, तद्रूपलाभार्थं मरणसमये समक्षं तत् स्थापयितुं वदति – *श्रुतं मया, यत् स्मरन् म्रियते तथा भवति जन्मान्तरे। तव चन्द्रमल्लिकां मम पुरतो निधेहि।*[5] *तस्याः सपत्न्याः नामोच्चारणं विना विभावादिवर्णनेन तद्दुःखं निवेदयति- विरराम वर्षणम्। जहास काशः। काशा विनाशं गताः। शुशुभे पक्वं शालिधान्यम्। सोऽपि अन्तं जगाम हेमन्तः। आयातः शीतः। भयेन चकम्पे आमलकीशाखा। पत्राणि व्यसृजद् भूमौ।*[6] कथारम्भादेव तस्याः कुरूपमित्थं निरूपितम्- *"आसीत् काचित् कन्यका शैवली नाम। केकरा, कृष्णा, खर्वा च। विधाता यथा तिलोत्तमां सृजति तथा तिलाधमामपि, अन्यथा विभुत्वं व्याहन्यते। तां माता निन्दति, नाभिनन्दति पिता। वर्धते च दिने दिने, न शुक्लपक्षे यथा शशी किन्तु कृष्णायां निस्तारका अमानिशेव। ....। "*[7]

चौरनारदसंवादकथायां चौरनारदयोः सुरम्यसंवादशैल्या चौर्यसपक्षे विविधशास्त्रीयप्रमाणानि समुपस्थापितानि येन अन्ततो नारदोऽपि चौर्यवृत्त्या दीक्षितः। शैल्या इयं ललितकथा रम्यरचना वा प्रतीयते। इत्थं प्रारब्धेयं कथा- *"कदाचित् कश्चित् चौरो नारदस्य वीणापहरणकाले सद्यो धृतः। धृतः स रुरोद। नारद उवाच- भोः चौर, कथं रोदिषि?*

चौर आह- धृतोऽस्मि इति।

- भयेन उत लज्जया?

- वृद्धात् कदापि न बिभेमि।

- यदि लज्जया, तर्हि सा अपराधाद् अथवा पलायने असामर्थ्यात्?

- कर्म न सफलमिति।[8]

उभयोः तर्कजालं लक्षणीयमेव -

- किं ते नाम?

- साधुः।

- साधुरिति नाम तस्करस्य!

- उच्चावचेषु अर्थेषु नमति इति नाम। शब्दबुद्धिकर्मणां विरम्य व्यापाराभाव इति यो बभाषे, असाधुदर्शी खलु सः।

नारदः- किमुच्यते?

- यथा के यूयम् इत्यत्र के इति शब्दो लोकान् अभिधायापि जलमभिधत्ते, तथैव साधुरिति सन्तं गमयित्वा चौरमपि गमयति।[9] एवमसंख्यानां वैदिकशब्दानां शास्त्रीयशब्दानां प्राचीनश्लोकानां वाक्यांशानां वा उद्धरणैर्पूरितेयं रुचिरा वर्तते। अन्ततो नारदेन वक्तव्यमभवत्- ओं चौर्यवृत्तिमागाम्, उप मा नयस्व!

मैत्रेयीकथायां मालती-मणिका-मैत्रेयी-अनाथानां चतुष्कोणप्रेम-त्यागेन महीयते। मालतीगृहे बाल्यात् पालितः पोषितः अनाथः स्थित्वा उत्तमं पठित्वा मणिकाप्रार्थितः चिकित्साशास्त्रं पठन् मैत्रेय्या विवाहितः। सर्वं ज्ञात्वा मैत्रेयी मालत्यर्थम् अनाथं त्यक्त्वा दूरं गच्छति। यद्यपि अस्यां कथायां मैत्रेयी अन्तिमे प्रविष्टा, तथापि तस्याः त्यागेन कथा कथात्वं गतेति तन्नाम्ना कथा ग्रथिता। आद्यन्तं कथा संवादमयी। मध्ये मध्ये शान्तप्रकृतेर्वर्णनं दुःखपीडाभरितां कथां नूतनस्वादेन योजयति।

आकाश आलोकेन प्लवते। स्निग्धजनसमानो वायुः स्पृशति शरीरम्। चम्पको विकिरति गन्धम्। कमपि प्रियं प्रतीक्षमाणा इव धरणी।[10] कलम्बासेन आमेरिका आविष्कृता इति आभाति।[11] कालस्य कुटिला गतिरिति मृषावादः। य एव कालः पितरौ जहार, स एव शून्यं पूरयामास। शीतो रिक्तो, वसन्तः श्रीमान्।[12] शक्तिः उत्थानपतनयोः प्रवाहं पालयति। दुर्बल ऊर्ध्वं गच्छन् खिन्नो विरमति। छेद आपतति उपरिगमने। पुनरायासं कुरुते यदा, न समानं फलं लभते। भ्रंशेऽपि बलिष्ठ एव प्रामाण्यमारोहति। न हि कार्पासः शिलाशकलमिव पतति।[13]

कथातत्त्वं प्रगुणयन् कथाकारः नागरिककुकृत्यं मूषिककृत्येन सम्भूषयति दार्शनिक-मूषी-मूष-संवादेन-

- नाथ!

- प्रिये!

- मनुष्या यदा निद्रान्ति तदा वयं जागृमः।

- वाढम्।

- अत्र 'या निशा सर्वभूतानां तस्यां जागर्ति संयमी' इति कृष्णवचनं प्रमाणम्।

- वयं तु छिद्रान्वेषिणः।

- अत्र मनुवचनमनुस्मरामः- 'विद्याच्छिद्रं परस्य तु।' ....

- भगवान् कृष्ण आह - 'सुखदुःखे समे कृत्वा लाभालाभौ जयाजयौ।'

- ईदृशी पण्डिता त्वं कथं जाता भामिनि!

- 'स्वाभाविकी ज्ञानबलक्रिया च।'

- सम्प्रति यस्या वाराणसीशाटिकां कृन्तावः सा कल्यमुत्थाय किं करिष्यति तद् भावयामि।

- 'कर्मण्येवाधिकारस्ते मा फलेषु कदाचन।'

- परस्य अनिष्टम्!

- 'स्वभावनियतं कर्म कुर्वन्नाप्नोति किल्बिषम्।'

- एतानि खण्डानि कथमपि नास्माकं प्रयोजनं साधयेयुः।

- मा साधयन्तु। किन्तु हे स्वामिन्, इदमस्माकं सहजं कर्म। यथाह स्म नवनीतलोलुपः -

'सहजं कर्म कौन्तेय सदोषमपि न त्यजेत्।'[14]

अथ भेजालकथायां जम्बुद्वीपस्य माहात्म्येन सह दुःखनिवृत्तेरभिनवोपायत्वेन 'भेजालमाहात्म्यं' वर्णयति। आलोकान्धकारयोः मेलनेन ब्राह्ममुहूर्त्तस्य वर्णनात् कथां प्रारभ्य पञ्चगव्यस्य शकुन्तलायाः घटोत्कचस्य नरनारीणां शुक्लकृष्णपक्षयोः भेजालत्वं सम्पाद्य कथाकारः भेजालार्पणं करोतीत्थम्-

ओं यदक्षरं परिभ्रष्टं मात्राहीनञ्च यद् भवेत्।

पूर्णं भवतु तत्सर्वं भेजाल ! त्वत्प्रसादतः।।[15]

तत्र नरनारीणां वर्णनं यथा- *'(नरस्य) स्कन्धे दीर्घालकगुच्छः। कर्णोपरि, ललाटोपरि, कपोलपरि दीर्घचिकुरा अवगुण्ठनं रचयन्ति। कण्ठे लौहहारः, दक्षिणहस्ते लौहवलयम्। ऊर्ध्वाङ्गे कञ्चुलिका। निम्नाङ्गे चर्मचुम्बि नलवद् आवरणम्। लज्जाभरेण किञ्चित्कुब्जो देहः। दर्शनेन कदाचिद् 'इयं मे पुत्रवधूर्भवतु' इति इच्छा जायते। (नार्याः) खर्वः केशः। उद्धतो देहः। पूर्वार्धे हाओयाइशार्टनामकपरिधानम्। अपरार्धे पयोनिर्गमनमार्ग इव स्थूलाकृतिर्नालिका। दक्षहस्ते घटिकायन्त्रम्। नयने गोमयपिष्टकमिव विशालमुपचक्षुः। सर्वदैव मुखे किमपि निक्षिप्य चर्वयति। दर्शनेन मनसि अयं प्रश्नो जागर्ति - 'कदा अस्य श्मश्रु निर्गमिष्यति।'*[16]

राधा-इति कथायां विवाहस्य प्रथमरात्रावेव राधाया वरः भूस्वामिपुत्रः शत्रुभिर्मारितः। तदनु तस्या विवाहो माधवेन भवति। प्रेममयजीवने सा सन्तानहीना भवति, पूर्वविवाहकथां ज्ञात्वा माधवः मनाक् मौनं भजते। द्वितीयां स्वीकर्तुं वदन्ती सा आत्मानं जघान। एवं मर्मन्तुदेयं कथा वर्तते।

इयं पृथ्वी- इति कथा समस्तकथातत्त्वमण्डिता 44पुटेषु परिव्याप्ता उपन्यासायते। अत्र वात्यासारग्रस्तायां रात्रौ पुत्रं प्रसूय अबला मृता। तं पालयन्ती तामसी स्वसुखान्वेषणे गता। इतस्ततः पालितो गोपालः छायायां प्रीणाति। सान्यसक्ता जीवनस्य सुखदुःखानि उपभुज्य गोपालं सङ्गता मृता। ग्रामे प्रतिवेशिनी वधूः मालती पुत्रेण राकेशेन सह गोपालं प्रत्यागता। तां भगिनीरूपेण ररक्ष। सहकर्मिणः सेवायां राकेशस्य परिचर्यायां स्वयं ज्वरग्रस्तो गोपालः स्वकथां मालतीं पाठयित्वा प्राणान् तत्याज। तन्मतेन-

इयं पृथ्वी पूर्णा जनकजननीस्नेहरसत

इयं पृथ्वी रम्या दयितदयिताप्रेमरभसैः।

इयं पृथ्वी पुष्टा फलकुसुमतोयैश्च बहुश

इयं पृथ्वी दृष्टवा नवशिशुमुखं नन्दति भृशम्।।[17]

मदनेन कृतम्- इति उत्तमा हास्यकथा वर्तते, यत्र अश्लेषोपदिदेश पुष्यां मदनमन्त्रजपाय, रक्ताशोकभक्षणाय, मदननामलिखनाय, सन्न्यासिन आह्वानाय च। यथा- भो! मदन, इहागच्छ, इहागच्छ। इह तिष्ठ, इह तिष्ठ, इह सन्निधेहि, इह सन्निरुध्यस्व, अत्राधिष्ठानं कुरु, मम पूजां गृहाण ... इत्यादि।[18]

पट्टकाष्ठिका- पाटकाठि इति भाषायाम्। अनेन अग्निसंयोगार्थं सौविध्यं भवति। अत्र पत्नी

वङ्गमोहिनी बाल्यबन्धुश्चरणश्च-मरणासन्नस्य पराणस्य संस्कारव्यवस्थां कुरुतः, स च क्रन्दनध्वनिना लब्धसंज्ञो जलं ययाचे। नितरां रुष्टा पत्नी वदति- 'अयं जीवने मां ददाह, मरणेऽपि धक्ष्यति।'[19]

जीवनतृष्णाऽपि 43 पुटात्मिका दीर्घकथा निपुणं निरूपयति सामाजिकानां तृष्णाजालम्। तस्मै नमश्चौराय इति कथायां हास्यशैल्या कथाकारः गण्ड-लण्डाभ्यां मिलित्वा भ्राता भगिनीगृहात् कथं चोरयति, चौरान् मोचयति, भगिनीं सान्त्वयतीति निपुणं निरूपयति-'चौरो निमित्तमात्रम्। ... एवमीश्वरोऽपि अदातारं दातारं कारयति चौरेण। कथमिति चेत् स्वर्गवासो भवेत् परकाले।'[20]

विषमप्यमृतम्- इति कथायां प्रहारपटुप्रलम्ब-युद्धनिपुणामन्दाकिन्योः दाम्पत्यकलहं सम्यक् वर्णयति कथाकारः शास्त्रीयमर्यादया। पतिप्रहारस्य प्रत्युत्तरेण 'प्रिये प्रेये' इत्यस्य एतावत् सुखमहं न वोढुं शक्नोमि, न वोढुं शक्नोमीत्यर्थं प्रकाशयति रामपण्डितः सामाजिकानां कृते। तस्य सपक्षे वदति - काव्ये एवं दृश्यते ... दाम्पत्यजीवनं खलु काव्यमेव।[21]

एतदतिरिच्य कथाकारस्यास्य नैके प्रबन्धाः, अन्याः कथाश्चापि प्रकाशिताः सन्ति संस्कृतसाहित्यपरिषत्पत्रिकायाम्। तस्याः 94,3-4 संख्यायां प्रकाशितः प्रबन्धः 'उपनिषत् तथा रवीन्द्रसङ्गीतम्' इति रवीन्द्रसाहित्ये उपनिषच्चिन्ताधारां प्रत्यग्रीकरोति। 91 संख्यायां प्रकाशिता कथा 'श्यामली', 93 संख्यायां प्रकाशिता कथा 'द्वितीयपक्षः' च कथाकारस्य पूर्वकथेव सरसशैल्या कृष्णाकन्यां प्रति प्रणयिप्रणयं प्रथमपत्न्याः मरणेन जातं दुःखं द्वितीयपक्षग्रहणेन जातेन सौख्येन प्रवाहयन्तं लोकं विस्तारयतः। कन्यायाः श्यामल्याः प्रथमदर्शनात् परं वरस्य पुनर्दर्शनोत्सौक्यं बन्धुभिः सह नैशाभिसारं प्रेरयति। निम्बवृक्षतले प्रतिपालयन् नन्दः चौर इति विधृतो मुक्तश्च। कृष्णकन्यापिताऽपि अनेन अपमानितः विवाहं नाङ्गीकरोति। तावता श्यामल्याः प्रणयलेखं स्वायत्तीकृत्य वरपिता कन्याशीर्वादाय प्रतस्थे। अनेन मङ्गलेन कथा समाप्ता। श्यामलकन्याया वर्णनं मर्मन्तुदं वर्तते-*वृन्तच्छिन्नताम्बुलपत्रसदृशं मुखं तन्मध्ये सागरद्वयम्। सकृदेव दृष्ट्वा ते भूमौ दृष्टिक्षेपं चक्रुर्न पुनरुन्नयामास। द्वितीयपक्षकथायां मृतायाः पत्न्याः कृते स्वीकृतानि द्रव्याणि एवं सन्ति - पुष्पं, सेण्ट, भेजिटेवलचप्, आमसत्त्वम्, चानाचुरम् तथा माल्यम्।*[22] तदा प्रथमपत्न्याः ये प्रणयलेखाः काचबन्धेन स्थापिताः, आगतायां द्वितीयायाम् अवतारिता :- विवाहदिवसे वैद्यनाथस्य गृहाभ्यन्तरं प्रविश्य दृष्टवान् यद् वैद्यनाथः प्रथमपरिणीताया आलेख्यं देहल्या अवतारयति। मां दृष्ट्वा प्राह – आपाततः कागजेन इदं संवेष्ट्य आलमार्याः शिरसि स्थापयिष्यामि।[23]

वङ्गीय-संस्कृतकथाकारेषु प्रसिद्धस्य तारापदस्य कथासु सत्यपि विषयवैविध्ये सैव पुरातनी रहस्यवादिनी शैली राराजते। तदर्थं बह्व्यः कथास्तस्य प्रतीकमूला व्यञ्जनागर्भा अपि निश्चितार्थप्रदाने असमर्थाः सन्ति। यथा- शैवली, राधा .. कथाः। हास्यगर्भा शैलीयं नितरामामोदयति पाठकान्। क्वचित् ललितकथाशैल्या लिखिता कथा चौरनारदसंवादः उत्तमा वर्तते। इयं पृथ्वी, जीवनतृष्णा, विषमप्यमृतम् कथाः स्वप्रभविष्णुतया प्रभावयन्ति पाठकान्। अथ भेजालकथा, मदनेन कृतं, तस्मै नमश्चौराय इत्यादिकथाः शुद्धहास्येन उत्पुतान् कारयन्ति वाचकान्। नगरवासी अयं सर्वथा वङ्गीयग्राम्यजीवनस्य सन्धानं करोतीति वक्तव्यं साहसिकं न स्यात्। एवंस्थिता कथाकारस्य तारापदभट्टाचार्यस्य

कथाविच्छितिः नवालोकेन विलक्षणसंवादसौन्दर्येण विविधवस्तुमहिम्ना चमत्कारशैल्या च पाठकान् मन्त्रमुग्धान् करोति कमपि अत्युच्चत्तमं कथाशिखरमाटीकमाना।

सन्दर्भ

1. सागरिका-39/1, पृ.90-91, सागरिका समिति, सागर विश्वविद्यालय
2. कथाद्वादश, तारापद भट्टाचार्य, संस्कृत साहित्य परिषद्, राजा दी नेन्द्र स्ट्रीट, कोलकाता-42004 पृ.1
3. तत्रैव, पृ.7
4. तत्रैव, पृ.8
5. तत्रैव, पृ.17
6. तत्रैव, पृ. 13
7. तत्रैव, पृ.9
8. तत्रैव, पृ.18
9. तत्रैव, पृ.18
10. तत्रैव, पृ.29
11. तत्रैव, पृ.30
12. तत्रैव, पृ.31
13. तत्रैव, पृ.39
14. तत्रैव, पृ.36
15. तत्रैव, पृ.51
16. तत्रैव, पृ.50
17. तत्रैव, पृ.106
18. तत्रैव, पृ.108
19. तत्रैव, पृ.133
20. तत्रैव, पृ.187
21. तत्रैव, पृ.209
22. तत्रैव, पृ.21
23. तत्रैव, पृ.26

Book-Review

(I)

Book : आधुनिक संस्कृत कथाएं : स्थिति एवं प्रवृत्ति, **Authored by** : Dr. Archana Tiwari, **Published by** : Padmaja Prakashan, 57 Vasant Vihar, Jhusi, Allahabad; First Edn. 2011; PP. 512, Rs. 197

I herewith make an attempt to write a short review on the present work titled : 'Modern Sanskrit stories : status and stature' (आधुनिक संस्कृत कथाएं : स्थिति एवं प्रवृत्ति) by Dr. Archana Tiwari, published by Padmaja Prakashan, Allahabad. I cannot say that this is the first work of its kind, because, several attempts have been made earlier in this direction either in book-forms or through research papers published in several periodicals in general and Dṛk (A unique criticism on Contemporary Sanskrit writings) in particular. Recently Ruchi Kulashrestha has written a work titled बीसवी शताब्दी का संस्कृत लघुकथा-साहित्य which has been published by Rashtriya Sanskrit Sansthan in 2008. However, I have no hesitation to say that her work has so many limitations. Hence, the present voluminous work by Dr. Archana may fulfill the long felt desideratum in this direction.

Though the story-tradition of India is believed to begin from Ṛgvedic age itself passing through Brāhmaṇic as well as Upaniṣadic period, still it is found in a developed form only when it reached the Purāṇiic age. However, the beginning of *Laghukathā*-tradition can be recorded only with the composition of *Pañcatantra*-stories. The themes and extent of the short-stories being written in Sanskrit today, has been changed tremendously from the style opted in the *Pañcatantra*-period. From the last two decades of 20th century we observe that the writers of contemporary Sanskrit are almost crazy to apply and introduce each and every trend that is available in World literature. As a result, we find some new trends in the contemporary Sanskrit story writings in the forms of (i) *Laghukathā*,

(ii) *Spaśakathā*, (iii) *Ṭup-Kathā*, (iv) *Vyaṅgyakathā* or *Hāsyakathā* or *Vinodakathā* and so on.

The present work is classified into ten chapters of which the 1st chapter is Introductory one where the historical development of Sanskrit stories and their classification have been discussed in all details whereas the last one i.e. the 10th chapter contains the findings of the study. Among the other chapters, the 2nd chapter deals with stories published in post independent periodicals like Sanskrita-chandrikā, *Sanskrita-ratnākara, Sanskrita-pariṣat-Patrikā, Sanskrita Pratibhā, Kathāsarit, Dūrvā, Bhārati, Sambhāṣaṇa-Sandeśhaḥa, Uśati, svaramaṅgalā, Pariśīlanam* and *Loka-sanskritam* etc. It will not be out of context to keep a record that among the above stated periodicals, *Kathāsarit* Published from Allahabad under the editorship of Banamali Biswal and Narayan Dash (19 issues published so far) is solely dedicated to Sanskrit stories where as the other periodicals publish some stories with other contents. 11th issue of *Kathāsarit* is published as *bhāratiya Kathāviśeṣāṇka* wherelas 13th issue has been published as *viśva-kathāviśeṣāṇka* where many stories of other languages have been translated into Sanskrit. The 16th of *Kathāsarit* is published as *utkalīya Kathāviśeṣāṇka* where the stories of odishan writers are published.

The 3rd chapter centres around the Sanskrīt stories published in the post independent collections of the leading story writers of India. In the 4th chapter the themes of contemporary Sanskrit stories are discussed. The themes are classified into categories such as Social, Psychological, Political, Economical, Historical, Religious, Philosophical, Cultural, Satirical and Detective Stories etc.

In the 5th chapter the *śilpavidhāna* of post independent Sanskrit stories has been elaborately analysed. In this chapter various styles (old and new) of modern Sanskrit stories have been illustrated.

In the 6th chapter, the social problems are depicted as illustrated in the modern Sanskrit stories of post independent era. Such

problems are classified into several categories like deviation in social status, women issues, financial variations, child labour, educational problems, unemployment, terrorism etc. related to both rural and urban societies.

The 7th chapter is focused on the philosophy of life and *lokasamvedanā* as depicted in modern Sanskrit stories. Many isms like realism, idealism etc. have got a due analysis in this chapter.

The influence of foreign as well as other regional stories on modern Sanskrit stories has been underlined in the 8th chapter and at last but not the least, the Translated Sanskrit stories are reviewed in the 9th chapter.

The overall presentation including language, approach and style of the study has all abilities to draw the attention of the readers towards the utility of the work. I hope and believe that Dr. Archana Tiwari will come forward with many such other contributions to the field of criticism on contemporary Sanskrit writings in future also.

I will certainly fail in my duty if I do not inform the researchers of modern Sanskrit literature that the authoress of the present work has already earned a place for herself in the field of criticism on modern Sanskrit writings (prose and poetry) through her contributions in *Dṛk, Kathasārit, Sāgarikā, Svaramaṅgalā, Dūṛvā, lokaprajñā and Jñanāyanī* etc. Hence I congratulate Dr. Archana Tiwari for her present commendable effort.

Banamali Biswal

(II)

पुस्तक - विश्वम्भरा; **सम्पादक** - बनमाली बिश्वाल, नारायण दाश, राकेश दाश, **प्रकाशक**-संस्कृतभारती, नव देहली, पृ.सं.-126, संस्करण - प्रथम 2013; मूल्य : 75

21 वीं सदी के संस्कृत साहित्य में मौलिक सृजन कार्य अनवरत रूप से प्रचुर मात्रा में चल रहा है, किन्तु विश्व के विविध भाषायी श्रेष्ठ साहित्य का संस्कृत में अनुवाद उस गति से नहीं हो पा रहा है। अनुवाद का यह कार्य भी मुख्य रूप से कथाविधा में ही हो रहा है, जो कि इस विधा की लोकप्रियता को देखते हुए स्वाभाविक ही कहा जायेगा। विश्व की विविध भाषाओं की श्रेष्ठ कथाओं का संस्कृतानुवाद समय-समय पर सम्भाषणसन्देश, कथासरित्, दूर्वा, भारती आदि पत्रिकाओं में होता रहा है। इस विशेषांक की कथाओं को संकलित कर वर्ष 2010 में विश्व संस्कृत पुस्तक मेले के समय पुस्तकाकार में 'विश्ववारा' नाम से संस्कृतभारती द्वारा प्रकाशित किया गया, और सराहा भी गया।

वर्ष 2013 में एक ऐसा हि अनूदितकथासंग्रह 'विश्वम्भरा' नाम से प्रकाशित हुआ है, जिसमें संकलित कथाओ का प्रकाशन पूर्व में इलाहाबाद से प्रकाशित आधुनिक संस्कृत-गद्य-साहित्य की प्रतिष्ठित 'कथासरित्' नामक पत्रिका के 13-14 वें तरङ्ग में हो चुका है। इस अनूदितकथासंग्रह के सम्पादक बनमाली बिश्वाल, नारायण दाश तथा राकेश दाश हैं। यद्यपि पुस्तक के आवरण पृष्ठ पर तीनों के नाम अनुवादक के रूप में दिए गये हैं, जो कि मुद्रण की त्रुटि प्रतीत होती है क्योंकि पुस्तक को पढने पर ज्ञात होता है कि अनुवादक के रूप में सम्पादकत्रयी के साथ-साथ अन्य नाम भी हैं। संकलन में 21 अनूदित कथाएं तथा एक अनूदित प्रबन्ध हैं। इस कथासंग्रह में हिन्दी, बांगला तथा ओडिआ आदि भारतीय भाषाओं के साथ-साथ अंग्रेजी, उर्दू, फ्रेंच, जर्मन, स्पैनिश, ग्रीक, इटालीयन जैसी विदेशी भाषाओं की श्रेष्ठ कथाओं का भी अनुवाद सफलतापूर्वक किया गया है। संकलन की श्रेष्ठ अनूदित कथाओं में गोपाल चतुर्वेदी की हिन्दी मूल की 'उल्लू न होने का दुःख' (असञ्जातस्य उलूकस्य दुःखम् शीर्षक से अनवाद), सआदत हसन मंटो की उर्दू मूल की 'टोबाटेकसिंह' (टोबाटेकसिंहम् शीर्षक से अुनवाद), रियु नो सुके आकुत गवा की जापानी मूल की '**in the grove**' (एकस्मिन् कुंजे शीर्षक से अुनवाद), मूल लेखक-गाइ डी मपासां की फ्रेंच मूल की 'सहलू' (ललितनृत्यम् शीर्षक से अुनवाद), अंग्रेजी भाषा की रस्किन बॉण्ड की कथा (तस्करः शीर्षक से अुनवाद) तथा अंग्रेजी मूल की ही ओ. हेनरी की कथा (उपहारः शीर्षक से अुनवाद) हैं। इनके अतिरिक्त संकलन में चीन देश में प्रचलित एक लोककथा तथा चीन देश में ही प्रचलित चार झेन कथाओं का भी संस्कृतानुवाद दिया गया है, जो कि इसे रोचक बना देता है।

जिन मूल कथाकारों की कथाएं इस संग्रह में संकलित है उन सबका संक्षिप्त परिचय श्री राकेश दाश द्वारा 'वरेण्याः कथासर्जकाः' स्तम्भ में छायाचित्र के साथ प्रस्तुत किया गया है। विश्व की विविध भाषाओं के श्रेष्ठ कथा-साहित्य का संस्कृत भाषा के माध्यम से रसास्वाद करने हेतु यह संकलन सराहनीय है। इसका प्रकाशन संस्कृतसाहित्योत्सव के अवसर पर किया गया है।

कौशल तिवारी

(III)

Book : योगतत्त्वविमर्श; Authored by : Dr. Gayatri Girish Mishra, Published by: Padmaja Prakashan, 57 Vasant Vihar, Jhusi, Allahabad; First edition : 2012, pp. 192; Rs. 300,

The book योगतत्त्वविमर्श written by Dr. Gayatri Girish Mishra, Gorakhpur, is a critical study of योगरत्नावली of Pt. Thakkan Jha of Mithila. The versified yoga text योगरत्नावली has been edited and published by Dr. Kishore Nath Jha and Shri Bhaktikar Jha for the first time in 1989 and it has been translated to Hindi and English with पदच्छेद by myselfl with Dr. Vinod Kumar Dixit and has been published by Padmaja Prakashan, Allahabad in 2006. Now again Padmaja Prakashan has come forward to publish the critical study of the above stated text.

The tradition of versified text (कारिकामयग्रन्थ)is very old. One can find many versified texts in almost all the branches of Indian शास्त्रs. Impressed with the style of certain versified philosophical texts like न्यायसिद्धान्तमुक्तावली and साङ्ख्यकारिका etc. Pt. Thakkan Jha, a learned scholar of Mithila has planned to prepare a text of *Yoga* in the similar fashion. In fact, he wanted to see मिथिला as having equal participation in all the branches of philosophy.

It is needless to say that Pt. Jha has been very much loyal and faithful towards his predecessors in handling the subject. To convey the authenticity of his work he has duly acknowledged the borrowed views :

आकरेभ्यः समाहृत्य रचिता सुमनोहरा।
समर्प्यते च विद्वत्सु योगरत्नावली मया।। (८०)

Although yoga has equal importance amongst the six orthodox philosophical branches, still we have comparatively lesser texts published under the banner of this branch. Therefore, Pt. Thakkan Jha has taken this trouble to write such a beautiful versified text to enrich this branch.

योगरत्नावली, which is divided into five parts (namely, *gucchakas)*, strictly follows the योग-philosophy of पतञ्जलि i.e. राजयोग and not any other allied tradition. The text contains eighty one verses in all the five *gucchakas*.

The prime aim of this work was to deal with the contents of पातञ्जलयोग briefly and authentically in a simple method and in a quite understandable language. In fact, it serves very well the purpose of a hand-book for the beginners of योगदर्शन as the four पाद-s of पातञ्जल-योगसूत्र, namely, समाधि, साधन, विभुति and कैवल्य are covered under these five *gucchakas*.The purpose of recreating पातञ्जलयोग in a verse form was to generate interest of the common man who wants to acquire the knowledge of योग in an easy form. If we compare the contents of पातञ्जलयोग and that of योगरत्नावली, we find an extra-ordinary similarity. For example, पतञ्जलि defines ईश्वर as क्लेश-कर्मविपाकाशयैरपरामृष्टः पुरुषविशेष ईश्वरः (y.s.4.21).The author of योगरत्नावली also expresses the same view in different wordings :

क्लेशैः कर्मविपाकैर्वासनया चापरामृष्टः।

सर्वगुरुः सर्वज्ञः सदा विमुक्तः स ईश्वरः प्रोक्तः।। (75)

Coming to the present book it is divided into seven chapters. The first chapter deals with the origin and development of योगदर्शन, The second chapter introduces the oigin of योगरत्नावली, and its author pt. Jha by highlighting his personal life and shastric conributions. The third chapter presents a critical study of योगरत्नावली in the light of पातञ्जल -योगसूत्र.The fourth chapter deals with the हठयोग *of* नाथसम्प्रदाय and राजयोग of योगरत्नावली. The fifth chapter establishes a link between the tradition of सांख्य philosophy with योगरत्नावली, whereas the sixth chapter finds the influence of शाङ्कर वेदान्त on योगरत्नावली. The seventh chapter, presenting the conclusion highlights the contribution of Thakkan Jha to the tradition of Indian philosophy.

Hope, the present research of Dr. Gayatri Girish Mishra on this work will prove itself as an welcome addition to the tradition of philosophy in general and that of Yoga in particular. The present study will, no doubt, highlight the importance of the versified treatise on yoga, namely, योगरत्नावली.

Banamali Biswal

Obituary

Tribute to my Guru Prof. S.D. Joshi : A great scholar of Sanskrit

Cakṣurunmilitam yena tasmai śrīgurave namah

Many might have heard of him. Some might have seen him, but few might have been fortunate to share few moments with Prof. Joshi about his personal experience. I am one of them who moved with him so closely for almost one decade. I was called by him as *Dashbabu* and later all seniors also followed suit.

I was fortunate enough to get his love and affection more like a son than a disciple. His smile always inspired us to do anything possible. I owe my gratefulness to him for what I am today. I have come to Chennai only with his guidance and blessings. His continuous encouragements have made us possible to near the completion of *New Catalogus Catalogorum* (NCC) Project of which 36 (out of 40) Volumes are completed by now.

He was instrumental in expediting the progress of the *Sanskrit Dictionary Project* of Deccan College after his retirement. He was man of great character, with confidence, but sober and sympathetic to those who work for Sanskrit. His love for Sanskrit is beyond our imagination. He tried his best to hold the glory of CASS at the highest level. He welcomed and encouraged students and scholars from various parts of India and abroad, so that everybody learns Sanskrit well and do the best possible. He extended all type of help including financial support to those who were in urgent need.

I had just visited him on 15th July 2013, 15 days before he passed away. He was talking freely and enquiring the wellbeing of all. He was happy to know the progress of *New Catalogus Catalogorum* Project and I promised him to show him the last volume by the end of March 2014. He was equally anxious about the *Sanskrit Dictionary Project* of Deccan College. Sited to a wheel chair, he expressed his serious concern about many unfinished works left by him. The encouragement I got from his smiling face and free talk will give me inspiration for the whole of my life.

It was very shocking to know that on 30th July he passed away. It is no doubt an insurmountable personal loss to me but a great loss to Sanskrit Grammatical and Linguistic studies. I pray God to give enough strength to Madam, who was just like *chāyā* to the *kāyā* of Prof. Joshi.

(Extracted from Facebook)

Prof. Siniruddha Dash

Our Contributors

1. Khagendra Patra	Plot No. 698/766, At Balio, Near DFO Office, Post Balia, Dist Balasore, Odisha
2. Devarshi Kalanatha Shashtri	C/8, Prithviraj Road, Jaipur-302 001
3. Sulabha Srivastava	347/4, Type-IV, Rajya Shiksha Sansthan Campus, Allenganj, Allahabad.
4. Vinod Kumar Dixit	71/2 Nehru Nagar, New Colony (before Shiva Temple) Deoria, U.P.
5. Uday Nath Jha	Rashtriya Sanskrit Sansthan, Sadashiv Parisar, Puri, Odisha - 752003
6. Sukant Kumar Senapati	Rashtriya Sanskrit Sansthan, Sadashiv Parisar, Puri, Orissa - 752003
7. Govinda Chandra Rath	G.B.Pant Social Science Institute, G.T.Road Jhusi, Allahabad - 211019
8. Ram Sumer Yadav	Dept. of Sanskrit, Lucknow University, Lucknow
9. Mitali Dev	Dept. of Sanskrit, Mahila Mahavidyalaya, Banaras Hindu University, Varanasi
10. Chandradeva Pandey	Dept. of History, Allahabad University, Allahabad.
11. Bata Kishor Dalai	CASS, University of Pune, Pune - 411007
12. Punam Pandey	26, Karnpur, Prayag Station, Allahabad - 211002
13. Minti Rath	Rashtriya Sanskrit Sansthan, Sadashiv Parisar, Puri, Orissa - 752003
14. Narasingha Ch. Panda	Vishweshwarananda Sanskrit Evam Bharata Bharati Anusheelan Samsthan, Punjab University, Sadhu Ashram, Hoshiyarpur – 146 021 (Punjab)
15. Paramba Shree Yogamaya	Shanti Nagar, Bhapur, Nayagarh, Odisha
16. Nivedita Pandey	Dept. of Sanskrit, Din Dayal Upadhyaya University, Gorakhpur
17. Sunita Jaysawal	Dept. of Sanskrit, Govt. P.G. College, Chakiya, Chandauli, 232103, U.P.
18. Ritu Gaur	Dept. Of Fine Arts, M.G. Kashi Vidyapeeth, Varanasi, U.P.

19. Babul al mina Acharya	Rameshvari Devi Rajakiya Mahavidyalay, Bharatpur, Rajasthan
20. Aasha Singh	Dept. of Sanskrit, Rajiv Gandhi Rajkiya Snatkottar Mahavidyalaya, Mandasaur, M.P.
21. Sachidananda Mahapatra	Deptt. of Sanskrit, Govt. College, Sundargarh - 770002, Odisha,
22. Tripurari mishra	Dept. of Sanskrit, Din Dayal Upadhyaya University, Gorakhpur
23. Om Prakash Lal Srivastava	347/4, Type-IV, Rajya Shiksha Sansthan Campus, Allenganj, Allahabad.
24. Dharmendra Nath Mishra	Dept. of Sanskrit, Din Dayal Upadhyaya University, Gorakhpur
25. Suchitra Mitra	Dept. of Sanskrit, Allahabad University, Allahabad
26. Pooja Mishra	D54/70a-5, jaddumandi, luxa, varanasi, 221010, U.P.
27. Kalindi Harekrisna Pathak	2, Vishwabharati Society, Near Navarangapura Telephone Exchange, Ellis bridge, Ahmedabad Gujarat - 380006
28. Anju yadav	Sant John's College, Agra, U.P.
29. Vineeta Pandey	Dept. of Sanskrit, Balia College, Balia, U.P.
30. Devendra Singh	Pravakta ManovijnanaBacchulal Inter College, Pura Faizabad (U.P.)
31. Divya Mishra	Dept. of Sanskrit, JNU, New Delhi - 110067
32. Ajay Kumar Mishra	Rashtriya Sanskrit Sansthan, 56-57 Institutional Area, Janakpuri, New Delhi – 110 058.
33. Sulochana Mishra	C/O Ajay Kumar Mishra, Rashtriya Sanskrit Sansthan, 56-57 Institutional Area, Janakpuri, New Delhi – 110 058
34. Vatsala	C/25/1A-1, Ramkatora, Varanasi-221001
35. Jitendra Kumar Singh	Prabhashree Gramodaya Seva Ashram, Devagadh, Shivadwar, Sonbhadra, Uttarpradesh - 231210
36. Sadanand Das	Institute of Indology and Central Asian Studies University of Leipzig, Leipzig, Germany
37. Banamali Biswal	57, Vasant Vihar, Jhusi, Allahabad-211019

39.	Aravind Kumar Mishra	Nayab Subedar (RT) 6/11, GR, C/o 56 APO, Pin - 910306
40.	Suresh Pandey	Rashtriya S anskrit Sansthan, Ganganatha Jha Campus, Azad Park, Allahabad-211002
41.	Narayan Dash	Ramkrishan Mission Residencial College, Narendra pur, kolkata, 700103
42.	Kaushal Tiwari	Mala Devi, Mohalla, Shahbad, Ward, Post/ Dist.-Baran, Rajasthan
43.	Siniruddha Dash	Department of Sanskrit, Madras University, Chennai (Tamilnadu)

ISSN 0377-0575

गैर्वाणी-गौरव-ग्रन्थमाला - 34

गैर्वाणवाणी-गौरवभूत-प्रत्न-नूतन-लघु-ग्रन्थानां सङ्कलनम्

गङ्गानाथ-झा-परिसर-शोधपत्रिकायाः परिशिष्टम्

प्रधान सम्पादक

शैलकुमारी मिश्रा

म. म. डॉ. सर गङ्गानाथ-झा-प्रणीत

कविरहस्य

(कविशिक्षा-प्रणाली)

सम्पादक

बनमाली बिश्वाल

राष्ट्रिय-संस्कृत-संस्थानम्

गङ्गानाथ-झा-परिसरः

चन्द्रशेखर-आजादोद्यानम्

प्रयागः -211002

2014

पुस्तक : म. म. डॉ. सर गङ्गानाथ-झा-प्रणीत
कविरहस्य (कविशिक्षा-प्रणाली)

सम्पादक : बनमाली बिश्वाल

प्रकाशक : राष्ट्रिय संस्कृत संस्थान
गङ्गानाथझापरिसर
चन्द्रशेखर-आजादोद्यान
प्रयागः 211002

वर्ष : 2014

मूल्य : 300 = 00

मुद्रक : एकेडेमी प्रेस, दारागंज,
इलाहाबाद - 211006

ISSN 0377-0575

Published under *Gairvāṇavāṇi-Gaurava-Granthamālā*
Series-34

General Editor
Shail Kumari Mishra

Kavirahasya

Kavisikśāpraṇāli
by
M.M. Sir Ganganatha Jha

Edited by
Banamali Biswal

Rashtriya Sanskrit Sansthan
Ganganath Jha Campus
Chandrashekhar Azad Park
Allahaad - 211002
2014

Book : Kavirahasya (Kaviśikṣapraṇālī) of M.M. Sir Ganganatha Jha

Edited : Banamali Biswal

Published by : Rashtriya Sanskrit Sansthan
Ganganath Jha Campus
Chandrashekhar Azad Park
Allahaad - 211002

First Edition : 2014

Price : 300=00

Printed at : Academic Press
Daraganj
Allahabad - 211006

Introduction

Kavirahasya of M.M.Ganganath Jha is divided in to two parts, of which the first part contains eleven chapters and the second part contains ten chapters. The first chapter of the Ist part is titted as 'वाङ्मयस्वरूप' which introduces various branches of knowledge associated with Sanskrit Studies. For example, he classifies the literature into two types, namely, शास्त्र and काव्य in the light of Rajashekhara's काव्यमीमांसा . First of all he introduces शास्त्र as a good काव्य cannot be written without a proper शास्त्र. According to him शास्त्र is of two types, namely, पौरुषेय and अपौरुषेय (i.e. श्रुति). He introduces श्रुति-texts like मन्त्र and ब्राह्मण, three *Vedas* known as त्रयी along with six वेदाङ्ग-s. On other hand, पौरुषेय शास्त्र is of four types : पुराण, आन्वीक्षिकी, मीमांसा and स्मृतितन्त्र which are introduced here with their all branches. The शास्त्र is composed with the help of सूत्र, वृत्ति as well as भाष्य etc. All of them are explained alongwith टीका,समीक्षा, पञ्जिका, कारिका, वार्तिकand प्रकरण etc. He defines पञ्जिका as the text which contains the paraphrasing of tough words.

The 2nd chapter deals with the story of काव्यपुरुष and his union with साहित्यवधू. There is an interesting story about the origin of काव्यपुरुष that goddess *Sarasvati* penanced for a daughter and she was blessed with a son by *Prajāpati* and the son was non other than the काव्यपुरुष . In this chapter one can find a different interpretation of the Vedic verse चत्वारि शृङ्गा... where the views of कुमारिल भट्ट is quoted from तन्त्रवार्तिक (1.2.46).

As per this interpretation, here the vedic deity sun is praised in a peculiar way : The four horns are the four parts of the day. Three feet are three seasons, i.e. winter, summer and rain. Two heads are two अयन-s consisting of six months each. Seven hands are the seven horses of the sun. The वृषभ i.e.the sun is the original cause of rain thunders by being bound thrice by morning, mid-day and evening. Sāyaṇācārya has interpreted this as the sacrificial fire. He has also interpreted it as sun. However, the grammarians describe it as शब्दब्रह्म (vide *Mahābhāsya*).

When काव्यपुरुष migrated by getting upset from his mother for not allowing him to participate in शास्त्रार्थ without the permission of ब्रह्मा, Sarasvati created साहित्यवधू to get him back with her love. Here one can see various forms of the beauty of साहित्यवधू as she ownes different looks after visiting various states. Finally, she succeeded to pacify the anger of काव्यपुरुष and they get united.

The 3rd chapter is named as शिष्य-भेद. शिष्य-s are of three types : बुद्धिमान्, आहार्य-बुद्धि and दुर्बुद्धि. In this chapter, they are defined with examples. One can find an interesting new story about the great poet Kālidāsa, while he is illustrated as दुर्बुद्धि. Contextually here three types of बुद्धि are explained, namely, स्मृति, मति and प्रज्ञा. The next chapter deals with the origin of the काव्य. The main cause behind the origin of काव्य is समाधि or concentration. The second cause is अभ्यास or practices. The difference between them is, the first one is internal effort and the next one is external effort. शक्ति is flashed by both of these efforts and it is also a cause of काव्य. Mammaṭa accepts शक्ति as the first cause. This शक्ति gets spreaded by प्रतिभा and व्युत्पित्ति. If one has शक्ति, then only his प्रतिभा and व्युत्पित्ति get signified. प्रतिभा is of two types : कारयित्री and भावयित्री. One can compose through कारयित्री प्रतिभा but one can rejoice as well as review it by his भावयित्री प्रतिभा. कारयित्री प्रतिभा again is of three types : सहजा, आहार्या and औपदेशिकी. सहजा is natural which flashes after getting right environment. आहार्या requires proper effort while औपदेशिक is not possible without great effort and advice (उपदेश). On the basis of these three types of प्रतिभा, the कवि-s are also of three types, namely, सारस्वत, आभ्यासिक and औपदेशिक. सारस्वत or बुद्धिमान् is such a poet who involves himself in poetry due to the संस्कार of previous life. आभ्यासिक or आहार्यबुद्धि is he whose सरस्वती flashes due to practice in this world. One whose composition is due to उपदेश in this world is औपदेशिक or दुर्बुद्धि. A भावक, having भावयित्री प्रतिभा is of four types, namely, विवेकी, अविवेकी, मत्सरी and तत्त्वाभिनिवेशी. विवेकी is again of two kinds, i.e. those who know गुण-दोष naturally and those who know गुण-दोष after they are trained. मत्सरी भावक does not express the quality of काव्य. After knowing it, Many examples are given from Hindi and Sanskrit poetry to explain the virtues and demerits of these भावक-s.

5th chapter of the Ist part deals with the definition and division of कवि. He alone is called a कवि, who has both प्रतिभा and व्युत्पत्ति. कवि is of three kinds,

namely, शास्त्रकवि, काव्यकवि and शास्त्र-काव्योभयकवि. According to some, among these theree kinds, the last one, i.e. शास्त्र-काव्योभयकवि supercedes all followed by काव्यकवि and and शास्त्रकवि. But according to Prof. G. N. Jha it is not correct as they all are best in their respective fields.

The शास्त्रकवि is of three types : those who write शास्त्र, those who mix up शास्त्र with काव्य just as लोलिम्बराज's वैभकग्रन्थ-s and those who mix up शास्त्रार्थ in काव्य, e.g. दर्शनसर्ग in नैषधचरित and राजनीतिसर्ग in शिशुपालवबध. Similarly काव्यकवि has eight divisions, namely, रचनाकवि, शब्दकवि, अर्थकवि, अलङ्कारकवि, उक्तिकवि, रसकवि, मार्गकवि and शास्त्रार्थ-कवि. Then he describes what merits are there in which काव्य. The poets who have two or three qualities out of these eight, are treated inferior, while those who have five, are medium and those who have all the eight qualities, are the best. The कवि has two अवस्था-s namely, काव्यविद्यास्नातक and हृदयकवि.

The 6th chapter deals with शब्दशास्त्र. That, the correct form of which can be decided by grammar, is called a शब्द. on the other hand अर्थ is that which is decided by निरुक्त, निघण्टु and कोश etc. Both word and meaing are collectively called a पद. पद is of five types : सुबन्त, तिङन्त, समास, कृत् and तद्धित. All these types are explained in this chapter. The next chapter deals with वाक्य. वाक्य is a combination of words which denote the internal meaning. वाक्य is understood by three ways, namely, वैभक्त, शाक्त and शक्तिविभक्तिमय. Understanding by the case-endings attached to every word is called वैभक्त, while the understanding of compound words where the case-endings are elided and the meaning is understood by शक्ति, is called शाक्त. The sentence where both the principles can be applicable, is called शक्तिविभक्तिमय. The sentence has ten divisions, namely, एकाख्यात, अनेकाख्यात etc. and all of them are explained here.

The next chapter is dedicated to काव्य-स्वरूप. The sentence having गुण and अलङ्कार, are called काव्य. Instead of counting the definitions of काव्य which is very exhaustive he has taken one of the आक्षेप-s raised about the काव्य such as मिथ्या, असदुपदेश and अश्लील and he has given possible solutions to these आक्षेप-s.

The next chapter is वचनस्वरूप. वाक्य is otherwise called वचन and it is divided into three kinds, namely, ब्राह्म, शैव and वैष्णव depending on the way it is said by the speaker. The statements made by ब्रह्मा is called ब्राह्म .That which is

by शिव is called शैव and the statements coming from विष्णु are called वैष्णव. The ब्राह्मवचन has five divisios, namely, स्वायम्भुव , ऐश्वर, आर्ष, आर्षीक and आर्षिपुत्रक. स्वायम्भुव is the statement made by ब्रह्मा himself while ऐश्वर refers to the statements made by his मानसपुत्र. Similarly, आर्ष refers to the statement of ऋषि-s, आर्षिक to their sons and आर्षि-पुत्रक to ऋषि-पुत्रक. Thus, the definitions of these five types are given here.

The 10th chapter deals with the style of reading. The good reading is that where all the words are uttered from appropriate place of articulation with proper विराम. If one does not know the word-meaning bu even then he reads it properly then it attracts the listners. The 11th chapter deals with the origin of काव्यार्थ. There are sixteen origins of काव्यार्थ or काव्यविषय. They are श्रुति, स्मृति, इतिहास etc. Examples are given from each type. The विषय and पात्र of काव्य are of seven types, namely, दिव्य, दिव्यमानुष, मर्त्य, पातालीय, मर्त्यपातालीय, दिव्य-पातालीय and स्वर्ग-मर्त्यपातालीय.

The last chapter of the first part deals with the theme of literature. All the themes can be accommodated into two broader groups, i. e. विचारित, सुस्थ and अविचारितरमणीय as per the views of उद्भट . That काव्य or शास्त्र will be useful in which it is originally flashed. However, the काव्यविषय should be present with रस,which may be either in शब्द or in अर्थ. The fact is experienced by the logical maxim of अन्वय-व्यतिरेक.

The subject of काव्य are of two types मुक्तक-विषय and प्रबन्धविषय. These two types have five kinds each : शुद्ध, चित्र, कथोत्थ, संविधानकभू and आख्यानकवान्. Some examples are given from Hindi poetry. It would have been better if they would have been taken from Sanskrit sources.

2nd part is titled as कविचर्या-राजचर्या. The Ist chapter of the part - 2 deals with duty of the poet. The poet should go through useful विद्या-s and उपविद्या-s before writing poems. The useful विद्या-s of काव्य are नामपरायण, धातुपरायण, कोश, छन्दःशास्त्र and अलङ्कार-शास्त्र. The sixty four कला-s like गीत-वाद्य etc. are उपविद्या-s. Eight काव्यमाता-s are described here as :

स्वास्थ्यं प्रतिभाऽभ्यासो भक्तिर्विद्वत्कथा बहुश्रुतता।
स्मृतिदार्ढ्यमनिर्वेदश्च मातरोऽष्टौ कवित्वस्य।।

In addition to that, the poet should always stay purified. शौच is of three types : वाक्-शौच, मनःशौच and शरीर-शौच. He himself should examin his merits

and demerits related to the composition of poetry. Generally the poems of the living poets are not appreciated.

There are four types of कवि-s as per the time division. They are : असूर्यम्पश्य, निषण्ण, दत्तावसर and प्रायोजनिक.

Like men, women also can become poets. There are four famous names of women scholars or poetess available in Indian poetics. They are, namely शीलाभट्टारिका, विकटनितम्बा, विजयांका and प्रभुदेवी.

Here five reasons are stated which are responsible for spoiling of काव्य. They are : दरिद्रता, व्यसनासक्ति, अवज्ञा, मन्दभाग्य, behaving दुष्ट द्वेषी and दीर्घसूत्रिता. रमणीयता is of ten types, namely, अविचारित-रमणीय, विचार्यरमणीय, समस्तसूक्तव्यापी, सूक्तैकदेश, दृश्य, शब्दगत-रमणीयता, अर्थगत-रमणीयता, शब्दार्थोभयगत-रमणीयता and रसालंकारोभयगत-रमणीयता etc. अर्थवैभव्य, अर्थकालुष्य, रसवैभव्य and रस-कालुष्य etc. are other aspects which are discussed here.

The 2nd chapter of the 2nd part deals with the duty and responsibility of a king towards a poet and his poetry. A king is supposed to arrange कविसमाज, for that a सभाभवन (hall) is to be built.

The 3rd chapter deals with plagiarism. In this context a verse is quoted form कविकण्ठाभरण where six types of poets are recorded, namely, छायोपजीवी, पदकोपजीवी, पादोपजीवी, सकलोपजीवी, प्राप्तकवित्वजीवी and भुवनोपजीवी :

छायोपजीवी पदकोपजीवी पादोपजीवी सकलोपजीवी।
भवदेथ प्राप्तकवित्वजीवी स्वोन्मेषतो वा भुवनोपजीव्यः।।

All the related types and sub types are also discussed in this context.

The 4th chapter of the 2nd part is dedicated to poetical convention (कविसमय). Tthis कविसमय is of three types, namely, स्वर्ग्य, भौम and पातालीय. Each of them is again divided into further three more types. Here a verse is quoted recording few examples of कविसमय related to all these types :

स्त्रीणां स्पर्शात् प्रियङ्गुर्विकसति बकुलः सीधुगण्डूषसेकात्
पादाघातादशोकस्तिलककुरवकौ वीक्षणालिङ्गनाभ्याम्।
मन्दारो नर्मवाक्यात्पटुमधुहसनाच्चम्पको वक्त्रवातात्
चूतो गीतान्नमेरुर्विकसति हि पुरोनर्तनात् कर्णिकारः।।

5th chapter is about the division of देश, i.e. place. A poet is supposed to have the knowledge of देश and काल. It is clarified in the beginning that here देश refers to either जगत् or a part of जगत्. The number of *Jagat* is three : स्वर्ग, मर्त्य and पाताल which is otherwise named as भूः भूवः स्वः. There are also references

to several types of जगत्, i.e. seven types, 14 types and 21 types. Here again seven continents and seven oceans are also discussed.

The 6th chapter deals with काल. A poet is expected to have the knowledge of काल. निमेष, काष्ठा, कला and मुहुर्त are the divisions of काल. One काष्ठा consists of 15 निमेष-s, 30 काष्ठा-s are called as a कला, 30 कला-s are known as a मुहुर्त and 30 मुहुर्त-s make an अहोरात्र.

In the 7th chapter, there is a reference to an ancient text called कविकर्पटिका. The author of the work claims that one can compose काव्य by remembering the whole text without knowing the meaning of the words. The author says:

यत्नादिनां कण्ठगतां विधाय श्लोकं करोत्येव सभासु शीघ्रम्।

The 8th chapter introduces several शास्त्र-s or topics like वैद्यक (Ayurveda), रामायण, भास, द्यूत, वृक्ष, पशु-पक्षी, ज्योतिष, कूटनीति, मोक्षोपाय, आत्मज्ञान, विवेक, धनुर्वेद, देश, द्वय-गज, योग, संगीत etc. Examples are given form Hindi texts of different poets like केशवदाश (रामचन्द्रिका), केशवप्रिया, सूरदास, गिरिधरकविराम and तुलसीदास (गीतावली) etc.

The 9th chapter deals with औचित्यविचार. Kṣemendra has written an authentic work on this subject. The topics like गुण-औचित्य, पद-अनौचित्य, अलङ्कार- औचित्य, रस-औचित्य, रस-अनौचित्य, देश-औचित्य, देश-अनौचित्य, निपात-औचित्य, निपात-अनौचित्य, काल-औचित्य and विशेषण-अनौचित्य etc. are discussed in this chapter. No doubt, the present work will prove to be an important addition to the rich Indian traditon of *Kaviśikṣā.* Though it is believed that the poet is born and not made still the present work will be certainly a guideline for the new uprising Sanskrit poets. Hence I hope, Kavirahasya of M.M. Sir Ganganath Jha will be well recived by the lovers of काव्य-s and काव्यशास्त्र-s.

At last but not the lest, I would like to express my sincer and heart-felt gratitude towards Prof. Kishor Nath Jha who has not only provided me the manuscript of the present work but he helped me generously turougout the process of editing. Prof. Shail Kumari Mishra, the principal of the campus, also deserves our thanks for allowing and arranging its publication through the series of *Gairvāṇi Gaurava granthamālā.*

Banamali Biswal

उपोद्घात

गत वर्ष किसी विषय पर तीन व्याख्यान देने की आज्ञा मुझे 'हिन्दुस्तानी एकेडेमी' से मिली। जब कभी मुझे हिन्दी में व्याख्यान देने की आज्ञा होती है तो मुझे बड़ा संकोच होता है। क्योंकि असल में हिन्दी मेरी मातृभाषा नहीं है। मेरी मातृ-भाषा वह मैथिली भाषा है, जिसका दस-बारह बरस पहले तक घृणा की दृष्टि से नाम रक्खा गया था 'छिकछिकी'। पर जब से लोगों का कृपाकटाक्ष विद्यापति ठाकुर के काव्यों पर पड़ा है तब से मैथिली भी हिन्दी-परिवार के अन्तर्गत समझी जाती है। इतना होने पर भी यह बात नहीं भूलती कि चिरकाल से हिन्दी के अनभिज्ञों में सबसे ऊँचा स्थान बंगालियों का था, उसके बाद बिहारियों का, और फिर बिहारियों में भी मैथिल तो सबसे गये बीते थे। किन्तु भाग्यवश मेरे जीवन का अधिकांश काल काशी की ही छाया में बीता। इससे कभी-कभी हिन्दी लिखने या बोलने का साहस हो भी जाता है। इसी कारण अभी कुछ दिन हुए पटना में मेरे व्याख्यान हिन्दी में हुए। तब से साहस और बढ़ा और हम वह हो चले हैं जिसे ठेठ मैथिली में 'थेथर' कहते हैं। अर्थात् 'एकां लज्जां परित्यज्य त्रैलोक्यविजयी भवेत् '।

भाषा के विषय में मैं अपराधी अवश्य हूँगा। क्योंकि जिस काशी के प्रसाद से मुझे हिन्दी से कुछ परिचय हुआ है उसी के प्रसाद से मेरी हिन्दी संस्कृत-प्रचुरा हुई है। यद्यपि बहुत दिनों तक सरकारी 'खिचड़ी भाषा' के प्रादुर्भावचक्र में भी मैं पड़ा था, पर उसका फल विपरीत ही हुआ। मेरा संस्कार दृढ़ हो गया कि साहित्य-क्षेत्र में दोनों भाषाएं, हिन्दी तथा उर्दू, एक कभी नहीं हो सकतीं। एक-भाषावादी मुझे क्षमा करें।

व्याख्यान का विषय मैंने 'कवि-रहस्य' रक्खा है। क्योंकि कविकृत्य काव्य एक ऐसा विषय है जिसके सम्बन्ध में जो कुछ चाहे आदमी कह सकता है। वेदान्तियों के 'ब्रह्म' की तरह 'अवाङ्मनसगोचर' होते हुए यह 'सर्वव्यापी सर्वभूतान्तरात्मा' भी है। पर, काव्य के प्रसंग में इतना लिखा गया है कि मैंने कुछ नवीन विषय संग्रह करने का विचार किया। दो ग्रन्थ मुझे ऐसे

मिल गये जिनके आधार पर मैं कुछ लिखने का साहस कर सका। एक राजशेखरकृत 'काव्यमीमांसा' (जो समस्त रूप में एक विश्वकोष कहा जा सकता है, पर जिसका अभी एक अंश-मात्र उपलब्ध हुआ है) और दूसरा क्षेमेन्द्रकृत 'कविकण्ठाभरण'। दोनों ग्रन्थ हज़ार बरस से अधिक पुराने हैं। विषय तो मेरा होगा 'कवियों की शिक्षाप्रणाली' पर इसके सम्बन्ध में राजशेखर ने कई नई बातों का उल्लेख किया है, इनका विवरण भी कुछ करना ही होगा। कवियों के प्रसंग में यह कहा जाता है कि The poet is born not made. यदि ऐसा है तो यह प्रश्न उठेगा कि यदि जन्मना कवि होते हैं तो फिर कवि की शिक्षा कैसी? पर हमारे देश का सिद्धान्त यह रहा है कि यद्यपि कविता का मूल कारण है प्रतिभा, और प्रतिभा पूर्व-जन्म-संस्कार-मूलक ही होती है, तथापि बिना कठिन शिक्षा के, केवल प्रतिभा के सहारे कवि सुकवि क्या, कुकवि भी नहीं हो सकता। इसलिए कृतित्व-सम्पादन के लिए शिक्षा आवश्यक है। और आगे चल कर यह स्पष्ट होगा कि कवि को वैसा ही 'Jack of all trades' होना पड़ेगा जैसा कि I.C.S वालों को होना पड़ता है। भेद इतना ही है कि I.C.S में Option अनेक हैं, पर कवि के लिए सभी Subject Compulsory हैं।

म.म. डॉ. गङ्गानाथ झा

विषयसूची

कविरहस्य
प्रथम खण्ड

1. वाङ्मय-स्वरूप

'काव्यमीमांसा' के अनुसार 'वाङ्मय (Literature) दो प्रकार का होता है- (1) 'शास्त्र' तथा (2) 'काव्य'। बिना 'शास्त्र-ज्ञान, के 'काव्य' नहीं बन सकता। इसलिए पहले शास्त्रों का ही ज्ञान- सम्पादन करना आवश्यक है।

'शास्त्र' दो प्रकार का है- (1) 'पौरुषेय' तथा (2) 'अपौरुषेय'। अपौरुषेय 'शास्त्र' केवल 'श्रुति' है। मन्त्र और ब्राह्मण-रूप में श्रुति पाई जाती है। जिन वाक्यों में कर्त्तव्य कर्म के अंग सूचितमात्र हैं, उन्हें **'मन्त्र'** कहते हैं। मन्त्रों की स्तुति निन्दा तथा उपयोग जिन ग्रन्थों में पाया जाता है उन्हें **'ब्राह्मण'** कहते हैं। ऋक्, यजुः, साम-ये तीन वेद **'त्रयी'** के नाम से प्रसिद्ध हैं। चौथा वेद 'अथर्व' है। जिन मन्त्रों में अर्थ के अनुसार पाद[1] व्यवस्थित हों उन्हें **'ऋक्'** मन्त्र कहते हैं। वे ही ऋक्-मन्त्र जब गान सहित होते हैं तो **'साम'** कहलाते हैं। जिन मन्त्रों में न छन्द है न गान वे **'यजुष'** मन्त्र कहलाते हैं। इतिहासवेद, धनुर्वेद, गान्धर्ववेद, आयुर्वेद ये चारों 'उपवेद' हैं। इनके अतिरिक्त एक 'गेयवेद' भी माना गया है, जिसे द्रौहिणि ने 'वेदोपवेदात्मक सार्ववर्णिक' बतलाया है। अर्थात् चारों वेद तथा चारों उपवेदों का सारांश इसमें है और इसके पढ़ने-पढ़ाने में सभी जाति अधिकारी हैं।

(1) शिक्षा, (2) कल्प, (3) व्याकरण, (4) निरुक्त, (5) छन्दोविचिति, (6) ज्योतिष - ये **छः वेदाङ्ग हैं**। इनके अतिरिक्त **अलङ्कार** नाम का **सातवां अङ्ग** भी माना गया है-क्योंकि इससे बड़ा उपकार होता है। इन अङ्गों के ज्ञान के बिना वेद के अर्थ को समझना असम्भव है। (1) वर्णों के उच्चारण-स्थान, करण, प्रयत्न इत्यादि के द्वारा जिस शास्त्र से उनके स्वरूप की निष्पत्ति होती है उस शास्त्र को **'शिक्षा'** कहते हैं। इसके आदिप्रवर्तक हैं आपिशलि। (2) नाना वेदशाखाओं में पाये हुए मन्त्रों के विनियोग जिन सूत्रों से बतलाये जाते हैं उन्हें **'कल्प'** कहते हैं। इसे 'यजुर्विद्या' भी कहते हैं। (3) शब्दों के 'अन्वाख्यान' अर्थात् विवरण को **'व्याकरण'** कहते हैं। (4) शब्दों के 'निर्वचन' अर्थ-निरूपण को **'निरुक्त'** कहते हैं। (5) छन्दों का निरूपण जिस शास्त्र से होता है वह **'छन्दोविचिति'** है। (6) ग्रहों के गणित का नाम **'ज्योतिष'** है। 'अलंकार' किसे कहते हैं सो आगे बतलाया जायगा। ये हुए 'अपौरुषेय' शास्त्र।

'पौरुषेय' शास्त्र चार हैं (1) पुराण, (2) आन्वीक्षिकी, (3) मीमांसा तथा (4) स्मृतितन्त्र।

इनमें (1) **पुराण-** उन ग्रन्थों का नाम है जिनमें वैदिक 'आख्यान' कथाओं का संग्रह है। पुराण का लक्षण यों है-

सर्गः प्रतिसंहारः, कल्पो मन्वन्तराणि वंशविधिः।
जगतो यत्र निबद्धं, तद् विज्ञेयम्पुराणमिति।।

अर्थात् 'उसको पुराण समझना जिसमें सृष्टि, प्रलय, कल्प (युगादि), मन्वन्तर, राजाओं के वंश वर्णित हों।' **'इतिहास'** भी पुराण के अन्तर्गत है-ऐसा कुछ लोगों का सिद्धान्त है। इतिहास के दो प्रभेद हैं- 'परिकृति' और 'पुराकल्प'। इन दोनों का भेद यों है-

परिक्रिया पुराकल्प इतिहासगतिर्द्विधा।
स्यादेकनायका पूर्वा द्वितीया बहुनायका।।

(आज-कल पण्डितों में पूर्वमीमांसासूत्र 6।7।26 के अनुसार 'परिक्रिया' की जगह 'परक्रिया' या 'परकृति' नाम प्रचलित है।)

जिस इतिहास में एक ही प्रधान पुरुष नायक हो उसे **'परिक्रिया'** कहते हैं। जैसे रामायण- इसके नायक एक श्रीराम हैं। जिसमें अनेक नायक हों उसे **'पुराकल्प'** कहते हैं- जैसे महाभारत। इसमें युधिष्ठिर, अर्जुन, दुर्योधन, भीष्म कई पुरुष नायक कहे जा सकते हैं। मीमांसासूत्र के अनुसार किसी पुरुष-विशेष के चरित्र के वर्णन को 'परकृति' और पुरुषनामोल्लेख के बिना 'किसी समय में ऐसा हुआ' ऐसे आख्यान को 'पुराकल्प' कहते हैं।

2. **'आन्वीक्षिकी'**- तर्कशास्त्र।

3. वैदिक वाक्यों की 1,000 न्यायों द्वारा विवेचना जिसमें की जाती है उस शास्त्र को **'मीमांसा'** कहते हैं। इसके दो भाग हैं- विधिविवेचनी (जिसे हम लोग 'पूर्वमीमांसा' के नाम से जानते हैं) और ब्रह्मनिदर्शनी (जिसे हम लोग 'ब्रह्ममीमांसा' या 'वेदान्त' कहते हैं), यद्यपि 1,000 के लगभग 'न्याय' या अधिकरण केवल पूर्वमीमांसा में है।

4. **स्मृतियाँ** 18 हैं। इनमें वेद में कही हुई बातों का 'स्मरण' है- अर्थात् वैदिक उपदेशों का स्मरण करके ऋषियों ने इन ग्रन्थों को लिखा है- इसी से ये 'स्मृति' कहलाते हैं।

इन्हीं दोनों (पौरुषेय तथा अपौरुषेय) 'शास्त्र' के 14 भेद हैं-4 वेद, 6 वेदांग, पुराण, आन्वीक्षिकी, मीमांसा, स्मृति। इन्हीं को 14 'विद्यास्थान' कहा गया है-

पुराणन्यायमीमांसाधर्मशास्त्राङ्गमिश्रिता।
वेदाः स्थानानि विद्यानां धर्मस्य च चतुर्दश।। (याज्ञवल्क्य)

(इसमें न्याय=आन्वीक्षिकी तथा धर्मशास्त्र = स्मृति)

तीनों लोक के सभी विषय इन 14 विद्यास्थानों के अन्तर्गत हैं, जो 'वाङ्मय' का द्वितीय

प्रभेद है। काव्य को ऐसा मानने का कारण यह है कि यह गद्यपद्यमय है, कविरचित है, और हितोपदेशक है। यह 'काव्य' शास्त्रों का अनुसरण करता है।

कुछ लोगों का कहना है कि विद्यास्थान 18 हैं। पूर्वोक्त 14 और उनके अतिरिक्त 15 वार्ता, 16 कामसूत्र, 17 शिल्पशास्त्र, 18 दण्डनीति। (वार्ता = वाणिज्य-कृषिविद्या, दण्डनीति = राजतन्त्र)। आन्वीक्षिकी, त्रयी, वार्ता, दण्डनीति- ये चारों 'विद्या' कहलाती हैं। इनके अतिरिक्त पांचवी **'साहित्यविद्या'** है। यह चारों विद्याओं का 'निष्यन्द' अर्थात् सारांश है। इन्हीं के उपयोग से धर्म का ज्ञान होता है, इसी से ये **'विद्या'** कहलाती है। इनमें 'त्रयी' वेदों का नाम है।

आन्वीक्षिकी या तर्कशास्त्र के दो अंश हैं - पूर्वपक्ष तथा उत्तरपक्ष। आस्तिक दार्शनिकों के लिए बौद्ध, जैन तथा लोकायत पक्ष 'पूर्वपक्ष' हैं और सांख्य, न्याय, वैशेषिक 'उत्तरपक्ष' हैं। इन तर्कों में तीन तरह की कथा होती है- वाद, जल्प, वितण्डा। दो आदमियों में किसी को एक पक्ष में आग्रह नहीं है- असली बात क्या है केवल इसी उद्देश्य से जब ये शास्त्रार्थ या बहस करते हैं तो उसे 'वाद' कहते हैं। इसमें किसी की हार जीत नहीं होती। जब दोनों को अपने अपने पक्ष में आग्रह है और केवल एक दूसरे को हराने ही के उद्देश्य से बहस की जाती है- उसे 'जल्प' कहते हैं। दोनों आदमियों में एक तो एक पक्ष का आग्रहपूर्वक अवलम्बन करता है- पर दूसरा किसी भी पक्ष का अवलम्बन नहीं करता-इसलिए वह अपने पक्ष के स्थापन के लिए बहस नहीं करता- केवल दूसरे के पक्ष को दूषित करने का यत्न करता है-इस कथा को 'वितण्डा' कहते हैं।

कृषि (खेती), पशुपालन, वाणिज्य, इनको **'वार्ता'** कहते हैं- आन्वीक्षिकी-त्रयी-वार्ता इन तीनों के व्यवसाय की रक्षा के लिए **'दण्ड'** की आवश्यकता होती है। इसी दण्डशास्त्र को **'दण्डनीति'** कहते हैं।

इन्हीं विद्याओं के अधीन सकल लोकव्यवहार हैं। और इनका विस्तार नदियों के समान कहा गया है-आरम्भ में स्वल्प फिर विपुल, विस्तृत।

"सरितामिव प्रवाहास्तुच्छाः प्रथमं यथोत्तरं विपुलाः"।

इन शास्त्रों का निबन्धन सूत्र-वृत्ति-भाष्यादि के द्वारा होता है। विषय का सूत्रण-सूचना-मात्र- जिसमें हो उसे **'सूत्र'** कहते हैं-

स्वल्पाक्षरमसन्दिग्धं सारवद्विश्वतोमुखम्।
अस्तोभमनवद्यं च सूत्रं सूत्रकृतो विदुः।।

जिसमें अक्षर कम हों-जिसका अर्थ स्पष्ट, गम्भीर तथा व्यापक हो उसे सूत्र कहते हैं। सूत्रों का सारांश का वर्णन जिसमें हो उसे **'वृत्ति'** कहते हैं। सूत्र और वृत्ति के विवेचन (परीक्षा) को **'पद्धति'** कहते हैं। सूत्र वृत्ति में कहे हुए सिद्धान्तों पर आक्षेप करके फिर उसका समाधान कर उन सिद्धान्तों का विवरण जिसमें हो, उसे **'भाष्य'** कहते हैं। भाष्य के बीच में प्रकृत विषय को छोड़कर दूसरे विषय का जो विचार किया जाय उसे **'समीक्षा'** कहते हैं। पूर्वोक्त सभीं में जितने

अर्थ सूचित हों उन सभी का यथासम्भव 'टीकन' या उल्लेख जहाँ से हो उसे **'टीका'** कहते हैं। पूर्वोक्त ग्रन्थों में जो कहीं कहीं कठिन पद हों उन्हीं का विवरण जिसमें हो उसे **'पञ्जिका'** कहते हैं। जिसमें सिद्धान्त का प्रदर्शन-मात्र हो सो **'कारिका'** है। मूलग्रन्थ में क्या कहा गया, क्या नहीं कहा गया, कौन सी बात उचित रीति से नहीं कही गई- इत्यादि विचार जिस ग्रन्थ में हो वह **'वार्तिक'** है। इनमें से आज भी सूत्र-वृत्ति-भाष्य-वार्तिक-टीका-कारिका इतने तो भली भाँति प्रसिद्ध हैं। पञ्जिका बीस बरस पहले तक अज्ञात थी। पर 1907 ईसवी में विलायत से Colonel Jacob ने मेरे पास एक पुस्तक भेजी-जिसका नाम 'ऋजुविमला' तो हम सबों को ज्ञात था-पर उसकी पुष्पिका में 'भाष्य', 'टीका' इत्यादि नहीं लिख कर 'पञ्जिका' लिखा था। तब से उस ग्रन्थ को लोग 'पंञ्जिकामीमांसा' या 'मीमांसापञ्जिका' भी कहने लगे हैं (इस ग्रन्थ से मुझे अपनी प्रभाकरमीमांसा लिखने में बड़ी सहायता मिली थी-अब यह काशी में छप रहा है)। पर 'पञ्जिका' पद का क्या असल अर्थ है सो ज्ञात नहीं था-नाना प्रकार के तर्क हम लोग किया करते थे। राजशेखर के ही ग्रन्थ को देखकर यह पता चला कि एक प्रकार की टीका का ही नाम 'पञ्जिका' है। पर इतना कहना पड़ता है कि 'पञ्जिका' का जैसा लक्षण ऊपर कहा गया है- जिसमें केवल विषम पदों के विवरण हों-सो लक्षण उक्त ग्रन्थ में नहीं लगता। यह ग्रन्थ बहुत विस्तृत है। उसके मूल प्रभाकर रचित बृहती के जहाँ 100 पृष्ठ हैं वहाँ ऋजुविमला के कम से कम 500 पृष्ठ होंगे। ऐसे ग्रन्थ को हम 'विषमपदटिप्पणी' नहीं कह सकते।

शास्त्र के किसी एक अंश को लेकर जो ग्रन्थ लिखा जाय उसे **'प्रकरण'** कहते हैं। ग्रन्थों के अवान्तर विभाग 'अध्याय', 'परिच्छेद' इत्यादि नाम से प्रसिद्ध हैं।

'साहित्य' पद का असली अर्थ क्या है सो भी इस ग्रन्थ से ज्ञात होता है। 'शब्द और अर्थ का यथावत् सहभाव' अर्थात् 'साथ होना' यही **'साहित्य'** पद का यौगिक अर्थ है-सहितयोः (शब्दार्थयोः) भावः। इस अर्थ में 'साहित्य' पद का क्षेत्र बहुत विस्तृत हो जाता है। सार्थक शब्दों के द्वारा जो कुछ लिखा या कहा जाय सभी 'साहित्य' नाम में अन्तर्गत हो जाता है- किसी भी विषय का ग्रन्थ हो या व्याख्यान हो-सभी 'साहित्य' हैं।

❑❑

2. काव्यपुरुष-साहित्यवधू-संयोग

साहित्य के विषय में एक रोचक और शिक्षाप्रद कथानक है। पुत्र की कामना से सरस्वती जी हिमालय पर तपस्या कर रहीं थीं। ब्रह्माजी के वरदान से उन्हें एक पुत्र हुआ- जिसका नाम 'काव्यपुरुष' हुआ (अर्थात् पुरुष के रूप में काव्य)। जन्म लेते ही उस पुत्र ने यह श्लोक पढ़कर माता को प्रणाम किया-

"यदेतद्वाङ्मयं विश्वमथ मूर्त्या विवर्तते।
सोऽस्मि काव्यपुमानम्ब! पादौ वन्देय तावकौ।।"

अर्थात् – 'जो वाङ्मयविश्व (शब्दरूपी संसार) मूर्तिधारण करके विवर्तमान हो रहा है सो ही काव्यपुरुष मैं हूँ। हे माता तेरे चरणों को प्रणाम करता हूँ।' इस पद्य को सुनकर सरस्वती माता प्रसन्न हुईं और कहा-'वत्स, अब तक विद्वान् गद्य ही बोलते आये हैं। आज तूने पद्य का उच्चारण किया है। तू बड़ा ही प्रशंसनीय है। अब से शब्द-अर्थमय तेरा शरीर है, संस्कृत तेरा मुख, प्राकृत बाहु, अपभ्रंश जाँघ, पैशाचभाषा पैर, मिश्रभाषा वक्षःस्थल, रस आत्मा, छन्द लोम, प्रश्नोत्तर पहेली इत्यादि तेरा खेल तथा अनुप्रास उपमा इत्यादि तेरे गहने हैं। श्रुति ने भी इस मन्त्र में तेरी ही प्रशंसा की है-

"चत्वारि शृङ्गास्त्रयो अस्य पादा, द्वे शीर्षे सप्तहस्तासो अस्य।
त्रिधा बद्धो वृषभो रोरवीति, महो देवो मर्त्यां आविवेश।" ऋग्वेद 3।8।10।3

इस वैदिक मन्त्र के कई अर्थ किये गये हैं-

(1) **कुमारिलकृत तन्त्रवार्तिक** (1।2।46) के अनुसार यह **सूर्य की स्तुति** है। चार 'शृङ्ग' दिन के चार भाग हैं। तीन 'पाद'-तीन ऋतु-शीत, ग्रीष्म, वर्षा। दो 'शीर्ष' दोनों छः छः महीने के अयन। सात 'हाथ' सूर्य के सात घोड़े। 'त्रिधा बद्ध' प्रातः-मध्याह्न-सायं-सवन (तीनों समय से सोमरस खींचा जाता है)। 'वृषभ' वृष्टि का मूल कारण प्रवर्तक। 'रोरवीति'-मेघ का गर्जन। 'महोदेव' बड़े देवता-सूर्य जिनको सभी लोग प्रत्यक्ष देवतारूप में देखते हैं।

(2) **सायणाचार्य** ने ऐसा अर्थ किया है- **इसमें यज्ञ-रूप अग्नि का वर्णन है।** चार 'शृङ्ग' हैं चारों वेद। तीन 'पाद' तीनों सवन-प्रातः मध्याह्न सायं। दो 'शीर्ष' ब्रह्मौदन और प्रवर्ग्य। सात 'हाथ' सातों-छन्द। 'त्रिधा बद्ध' मन्त्र-कल्प-ब्राह्मण तीन प्रकार से जिसका निबन्धन हुआ है। 'वृषभ' कर्मफलों का वर्णन करने वाला। 'रोरवीति' यज्ञानुष्ठान काल में मन्त्रादिपाठ तथा सामगानादि शब्द कर रहे हैं।

(3) **सायणाचार्य** ने भी इसे **सूर्यपक्ष में** इस तरह लगाया है-चार 'शृङ्ग' हैं चारों दिशा। तीन 'पाद' तीन वेद। दो 'शीर्ष' रात और दिन। सात 'हाथ' सात ऋतु-वसन्तादि छः पृथक् पृथक् और एक सातवां 'साधारण'। 'त्रिधा बद्ध' पृथिवी आदि तीन स्थान में अग्नि आदि रूप से स्थित-अथवा

ग्रीष्म-वर्षा-शीत तीन काल में बद्ध। 'वृषभ' वृष्टि करनेवाला। 'रोरवीति' वर्षाद्वारा शब्द करता है। 'महोदेव' बड़े देवता। 'मर्त्यान् आविवेश' नियन्ता आत्मा रूप में सभी जीवों में प्रवेश किया।

(4) शाब्दिकों के मत से इस मन्त्र में **शब्दरूप ब्रह्म का वर्णन** है- जिसको विशद रूप से **पतञ्जलि ने महाभाष्य** (पस्पशाह्निक पृ. 12) में बतलाया है। चार 'शृङ्ग' हैं चारों तरह के शब्द, नाम, आख्यात, उपसर्ग, निपात (उद्योत के मत से परा, पश्यन्ती, मध्यमा, वैखरी)। तीन 'पाद' तीनों काल-भूत, भविष्यत्, वर्तमान। दो 'शीर्ष' दो तरह के शब्द, नित्य, अनित्य, अर्थात् व्यंग्य, व्यंजक (प्रदीप)। 'सात' हाथ-सात विभक्तियाँ। 'त्रिधा बद्ध' हृदय-कण्ठ-मूर्धा इन तीनों स्थानों में बद्ध। 'वृषभ' वर्षण करने वाला। 'रोरवीति' शब्द करता है। 'महोदेव' बड़ा देव-शब्दब्रह्म। मर्त्यान् 'आविवेश' मनुष्यों में प्रवेश किया।

(5) भरत नाट्यशास्त्र (अ. 17) में लिखा है- सप्त स्वराः, त्रीणि स्थानानि (कण्ठ–हृदय-मूर्धा), चत्वारो वर्णाः, द्विविधा काकुः, षडङ्लङ्काराः, षडङ्गानि'।

इतना कह कर सरस्वती जी चली गयी। उसी समय उशनस् (शुक्र महाराज) कुश और लकड़ी लेने जा रहे थे। बच्चे को देख कर अपने आश्रम में ले गये। वहाँ पहुँच कर बच्चे ने कहा-

या दुग्धाऽपि न दुग्धेव, कविदोग्धृभिरन्वहम्।
हृदि नः सन्निधत्तां सा, सूक्तिधेनुः सरस्वती।।

अर्थात् 'सुभाषित की धेनु-जो कवियों से दुही जाने पर भी नहीं दुही- की तरह बनी रहती है-ऐसी सरस्वती मेरे हृदय में वास करें।' उसने यह भी कहा कि इस श्लोक को पढ़कर जो पाठ आरम्भ करेगा वह सुमेधा बुद्धिमान् होगा। तभी से शुक्र को लोग 'कवि' कहने लगे। **'कवि' शब्द** 'कवृ' धातु से बना है-जिससे उसका अर्थ है 'वर्णन करने वाला'। कवि का कर्म है **'काव्य'**। इसी मूल पर सरस्वती के पुत्र का भी नाम 'काव्यपुरुष' प्रसिद्ध हुआ। इतनें में सरस्वती जी लौटीं, पुत्र को ने देखकर दुखी हुईं। **वाल्मीकि** उधर से जा रहे थे। उन्होंने बच्चे का शुक्र के आश्रम में जाने का ब्यौरा कह सुनाया। प्रसन्न होकर उन्होंने बाल्मीकि को छन्दोमयी वाणी का वरदान दिया। जिस पर दो चिड़ियों में से एक को व्याध से मरा हुआ देख कर उनके मुँह से यह प्रसिद्ध श्लोक निकल आया-

मा निषाद प्रतिष्ठां त्वमगमः शाश्वतीः समाः।
यत्क्रौञ्चमिथुनादैकमवधीः काममोहितम्।।

इस श्लोक को भी वरदान दिया कि कुछ और पढ़ने के पहले यदि कोई इस श्लोक को पढ़ेगा तो वह कवि होगा। मिथिला में अब तक बच्चों को सबसे पहले यही श्लोक सिखलाया जाता है। इसी के साथ-साथ एक और श्लोक सभों को सिखलाया जाता है-

सा ते भवतु सुप्रीता देवी शिखरवासिनी।
उग्रेण तपसा लब्धो यया पशुपतिः पतिः।।

फिर इसी 'मा निषाद' श्लोक के प्रभाव से बाल्मीकि ने रामायण रचा और द्वैपायन ने महाभारत।

एक दिन ब्रह्माजी की सभा में दो ब्रह्मर्षियों में वेद के प्रसंग शास्त्रार्थ हो रहा था। उसमें निर्णेत्री होने के लिए सरस्वतीजी बुलाई गईं। काव्यपुरुष भी माता के पीछे हो लिये। माता ने मना किया- बिना ब्रह्माजी की आज्ञा के वहाँ जाना उचित नहीं होगा। इस पर रुष्ट होकर काव्यपुरुष कहीं चल दिये। उनकी माता ने काव्यपुरुष को लौटाने के लिए एक उपाय सोचा। प्रेम से दृढ़ बन्धन प्राणियों के लिए कोई दूसरा नहीं है, ऐसा विचार कर उन्होंने 'साहित्यवधू' रूप में एक स्त्री को सिरजा और उससे कहा–'वह तेरा धर्मपति काव्यपुरुष रुठ कर चला जा रहा है–उसके पीछे जा उसे लौटा ला'। ऋषियों से भी कहा 'तुम भी काव्यपुरुष की स्तुति करते हुए इनके पीछे जाओ। ये ही तुम्हारे काव्यसर्वस्व होंगे।'

सब लोग पहले पूरब की ओर चले-जिधर अंग-बंग-सुम्ह-पुंड्र इत्यादि देश हैं। इन देशों में साहित्यवधू ने जैसा वेशभूषा धारण किया उसी का अनुकरण उन देशों की स्त्रियों ने किया। वेशभूषा का वर्णन ऋषियों ने इन शब्दों में किया-

आर्द्रार्द्रचन्दनकुचार्पितसूत्रहारः
सीमन्तचुम्बिसिचयः स्फुटबाहुमूलः।
दूर्वाप्रकाण्डरुचिरास्वगरूपभोगात्
गौडाङ्गनासु चिरमेष चकास्तु वेषः।।

(चन्दनचर्चितकुचन पर विलसत सुन्दर हार।
सिरचुम्बी सुन्दर वसन बाहुमूल उघरार।।
अगुरु लगाये देह में दूर्वाश्यामल रूप।
शोभित सन्तत हो रही नारी गौड अनूप।।)

उन देशों में जाकर काव्य पुरुष ने जैसी वेशभूषा धारण की वहाँ के पुरुषों ने भी उसी का अनुकरण किया। उन देशों में जैसी भाषा साहित्यवधू बोलती गयी वहाँ वैसी ही बोली बोली जाने लगी। उसी बोलचाल की रीति का नाम हुआ **'गौडी रीति'**-जिसमें समास तथा अनुप्रास का प्रयोग अधिक होता है। वहाँ जो कुछ नृत्य गीतादिकला उन्होंने दिखलाई उसका नाम हुआ **'भारतीवृत्ति'**। वहाँ की प्रवृत्ति का नाम हुआ **'रौद्रभारती'**।

वहाँ से सब लोग पाञ्चाल की ओर गये। जहाँ पाञ्चाल-शूरसेन-हस्तिनापुर-काश्मीर-वाहीक-वाह्लीक इत्यादि देश हैं। वहाँ जो वेशभूषा साहित्यवधू की थी उसका वर्णन ऋषियों ने यों किया-

ताटङ्कवल्गनतरङ्गितगण्डलेख-
मानाभिलम्बिदरदोलितारहारम्।
आश्रोणिगुल्फपरिमण्डलितोत्तरीयं

वेषं नमस्यत महोदयसुन्दरीणाम्।।

(तडकी चञ्चल झूलती, सुन्दर लोलकपोल।
नाभीलम्बित हार नित, लिपटे वस्त्र अमोल।)

इन देशों में जो नृत्य गीतादिकला साहित्यवधू ने दिखलाई उसका नाम **'सात्त्वतीवृत्ति'** और वहाँ की बोल-चाल का नाम हुआ **'पाञ्चाली रीति'** जिसमें समासों का प्रयोग कम होता है।

वहाँ से अवन्ती गये। जिधर अवन्ती-वैदिश-सुराष्ट्र-मालव-अर्बुद-भृगुकच्छ इत्यादि देश हैं। वहाँ की वृत्ति का नाम हुआ **'सात्वती-कैशिकी'**। इस देश की वेषभूषा में पाञ्चाल और दक्षिण देश इन देशों का मिश्रण है। अर्थात् यहाँ की स्त्रियों की वेषभूषा दाक्षिणात्यस्त्रियों के समान-और पुरुषों की पाञ्चालवासियों के समान था। यहाँ की प्रवृत्ति का नाम **'आवन्ती'** हुआ।

अवन्ती से सब लोग दक्षिण दिशा को गये जहाँ मलय-मेकल-कुन्तल-केरल-पालमञ्जर-महाराष्ट्र-बङ्ग-कलिङ्ग इत्यादि देश हैं। वहाँ की स्त्रियों की वेशभूषा का वर्णन ऋषियों ने यों किया है-

आमूलतो वलितकुन्तलचारुचूड-
श्चूर्णालकप्रचयलाञ्छितभालभागः।
कक्षानिवेशनिविडीकृतनीविरेष
वेषश्चिरं जयति केरलकामिनीनाम्।।

(बाँधे केश सुवेश नित, बुकनी रञ्जित भाल।
नीवी कच्छा में कसी, विलसत दक्षिणबाल।।)

यहाँ की **प्रवृत्ति** का **'दाक्षिणात्य वृत्ति'** नाम हुआ। साहित्यवधू ने यहाँ जिस नृत्यगीतकला का उपयोग किया उसका नाम **'कैशिकी'** हुआ। बोलचाल की रीति का नाम **'वैदर्भी'** हुआ जिसमें अनुप्रास होते हैं, समास नहीं होता।

'प्रवृत्ति' कहते हैं वेषभूषा को, **'वृत्ति'** कहते हैं नृत्यगीतादिकला-विलास को-और **'रीति'** कहते हैं बोलचाल के क्रम को। देश तो अनन्त है परन्तु इन्हीं चार विभागों में सभों को विभक्त किया है-

प्राच्य-पाञ्चाल-आवन्ती-दाक्षिणात्य। इन सभों का सामान्य नाम है 'चक्रवर्तिक्षेत्र' जो दक्षिण समुद्र से लेकर उत्तर की ओर 1,000 योजन (4,000 कोस) तक प्रसरित है। इस देश में जैसी वेश-भूषा कह आये हैं वैसी ही होनी चाहिए। इसी के अन्तर्गत एक विदर्भ देश है, जहाँ कामदेव का क्रीडास्थान वत्सगुल्मनामक नगर है। उसी नगर में पहुँचकर काव्यपुरुष ने साहित्यवधू के साथ विवाह किया और लौटकर हिमालय आये, जहाँ गौरी और सरस्वती उनकी प्रतीक्षा कर रही थीं। इन्होंने वधूवर को वर दिया कि सदा कवियों के मानस में निवास करें।

यही काव्यपुरुष की कथा है। ❑❑

3. शिष्य-भेद

शिष्य तीन तरह के होते हैं- (1) बुद्धिमान् (2) आहार्यबुद्धि (3) तथा दुर्बुद्धि। जो स्वभाव ही से, बिना किसी की सहायता से, बिना अभ्यास के शास्त्र ग्रहण कर सके, उसे **'बुद्धिमान्'** कहते हैं। जिसको शास्त्र-ज्ञान शास्त्र के अभ्यास से होता है, उसे **'अहार्यबुद्धि'** कहते हैं। इन दोनों से अतिरिक्त **'दुर्बुद्धि'** है। ये सामान्यतः शिष्य के विभाग हैं। काव्यशिष्य के विभागों का निरूपण कविकण्ठाभरण के अनुसार आगे होगा।

बुद्धि तीन प्रकार की होती है-स्मृति, मति, प्रज्ञा। जिससे अतीत वस्तु का ज्ञान होता है, वह है **'स्मृति'**। वर्तमान वस्तु का ज्ञान जिससे होता है, वह है **'मति'**। और जिससे आगामी (भविष्यत्) वस्तु का ज्ञान होता है, वह है **'प्रज्ञा'**। तीनों प्रकार की बुद्धि से कवियों को मदद मिलती है। शिष्यों में जो 'बुद्धिमान्' है, वह उपदेश सुनने की इच्छा से उसे सुनता है, उसका ग्रहण करता है, धारण करता है, उसका विज्ञान (विशेष रूप से ज्ञान) सम्पादन करता है, ऊह (तर्क) करता है, अपोह (जो बातें मन में नहीं जँचती उनका परित्याग) करता है, फिर तत्त्व पर स्थिर हो जाता है। 'आहार्यबुद्धि' शिष्य का भी यही व्यापार होता है। परन्तु उसको केवल उपदेष्टा की आवश्यकता नहीं है, उसे एक प्रशास्ता (शासन करनेवाला, बराबर देख-भाल करने वाला) की आवश्यकता रहती है। प्रतिदिन गुरु की उपासना दोनों तरह के शिष्यों का प्रकृष्ट गुण समझा जाता है। यही उपासनाबुद्धि के विकास में प्रधान साधन होती है। इस तत्त्वज्ञान-प्रक्रिया का संग्रह यों किया गया है-

(1) प्रथयति पुरः प्रज्ञाज्योतिर्यथार्थपरिग्रहे

(2) तदनु जनयत्यूहापोहक्रियाविशदं मनः।

(3) अभिनिविशते तस्मात् तत्त्वं तदेकमुखोदयं

(4) सह परिचयो विद्यावृद्धैः क्रमादमृतायते।।

(1) पहले अर्थों के यथावत् ज्ञान के योग्य प्रज्ञा उत्पन्न होती है, (2) उसके बाद ऊहापोह (तर्क-वितर्क) करने की योग्यता मन में उत्पन्न होती है, (3) फिर एकान्त वस्तुतत्त्वमात्र में मन लग जाता है, (4) ज्ञानवृद्ध सज्जनों का परिचय क्रमेण अमृत हो जाता है।

'बुद्धिमान्' शिष्य तत्त्व जल्दी समझ जाता है। एक बार सुन लेने से ही वह बात समझ जाता है। ऐसे शिष्य को कविमार्ग की (कवि का क्या रास्ता होना चाहिए इसकी) खोज में गुरु के पास जाना चाहिए। 'आहार्यबुद्धि' शिष्य एक तो पहले समझता नहीं, और फिर समझाने पर भी उसके मन में नाना प्रकार के संशय रह जाते हैं। उसको उचित है कि अज्ञात वस्तु को जानने के लिए और संशयों को दूर करने के लिए आचार्य के पास जाय। जो शिष्य 'दुर्बुद्धि' है वह सभी जगह उलटा ही समझेगा। इसकी तुलना काले कपड़े के साथ की गई है-जिस पर दूसरा कोई रंग चढ़

ही नहीं सकता। ऐसे आदमी को यदि ज्ञान हो सकता है तो केवल सरस्वती के प्रसाद से।

इसके प्रसंग में एक कथा **कालिदास** की **मिथिला** में प्रसिद्ध है। कालिदास उन्हीं शिष्यों में से थे, जिनका परिगणन 'दुर्बुद्धि' की श्रेणी में होता है। गुरु के चौपाड़ पर रहते थे, पर बोध एक अक्षर का नहीं था। केवल खड़िया लेकर जमीन पर घिसा करें- अक्षर एक भी न बने। मिथिला में एक प्राचीन देवी का मन्दिर **उचैठगाँव** में है। वहाँ अब तक जंगल सा है। कालिदास जहाँ पढ़ने को भेजे गये थे वह चौपाड़ इसी मन्दिर के कोस दो कोस के भीतर कहीं था। एक रात को अन्धकार छाया हुआ था, पानी जोर से बरस रहा था। विद्यार्थियों में शर्त होने लगी कि यदि इस भयंकर रात में कोई देवीजी का दर्शन कर आवे तो उसे सब लोग मिलकर या तो स्याही बना देंगे या कागज बना देंगे। स्याही बनाने की प्रक्रिया तो अब भी देहातों में चलती है सो तो सभी को ज्ञात होगा। विद्यार्थी लोग कागज कैसे बनाते थे सो प्रक्रिया अब इधर 30, 40 वर्षों से लोगों ने नहीं देखी होगी। नेपाल में बाँस से एक प्रकार का कागज बनता है। यह बड़ा पतला होता है- यद्यपि बड़ा ही मजबूत। पतला बहुत होने के कारण पुस्तक लिखने के योग्य नहीं होता। यद्यपि और सब तरह की कागजी कारवाई अब तक भी नेपाल में उसी में चलती है। इस काग़ज को पुस्तक लिखने के योग्य बनाने की प्रक्रिया यह थी (बाल्यावस्था में मैं भी इस प्रक्रिया में मदद किया करता था इसी से अच्छी तरह स्मरण है।)। चावल का मांड बनाकर कागज उसमें डाल दिया जाता है, अक्सर मांड में हरताल छोड़ देते हैं, जिससे कागज का रंग सुन्दर पीला हो जाता है और कागज में कीड़े लगने की सम्भावना भी कम हो जाती है। मांड में थोड़ी देर रखने के बाद कागज धूप में फैलाया जाता है। अच्छी तरह सूख जाने पर कागज मोटा हो जाता है पर खुरदुरा इतना रहता है कि लिखना असम्भव होता है। इसका उपाय कठिन परिश्रमसाध्य होता है।

एक जंगली वस्तु काली सी होती है-प्रायः किसी बड़े फल का बीज है-जिसे मिथिला में **'गेल्ही'** कहते हैं। पीढ़े पर कागज को फैला कर इसी गेल्ही से घंटों रगड़ने से कागज खूब चिकना हो जाता है। किसी भी विद्यार्थी को इस शर्त के स्वीकार करने का साहस न हुआ। कालिदास उजड्ड तो थे ही- कहा मैं जाऊँगा। फिर मन्दिर में गया-इसका प्रमाण क्या होगा-इसका यह निश्चय हुआ जो जाय तो स्याही लेता जाय मन्दिर की दीवार पर अपने हाथ का छापा लगा आवे। कालिदास गये। पर मन्दिर के भीतर जाने पर उन्हें यह सन्देह हुआ कि दीवार में हाथ का छाप लगावे तो कदाचित् पानी के बौछार से मिट जाए। इस डर से उन्होने यही निश्चय किया कि देवी की मूर्ति के मुँह में ही स्याही का छापा लगाया जाय तो ठीक होगा। ज्यों ही हाथ बढ़ाया त्यों ही मूर्ति खिसकने लगी। कालिदास ने पीछा किया। अन्ततो गत्वा देवी प्रत्यक्ष हुईं और कहा 'तू क्या चाहता है'? भगवती के दर्शन से कालिदास की आँखें खुली, उन्होंने कहा-'मुझे विद्या दो। मैं यही चाहता हूँ।' देवी ने कहा-'अच्छा-तू अभी जाकर रात भर में जितने ग्रन्थ उलटेगा सभी तुम्हें अभ्यस्त हो जायेंगे।' कालिदास ने जाकर विद्यार्थियों के तो सहज ही, गुरुजी की भी जितनी पुस्तकें थीं सब के पन्ने उलट डाले और परम पण्डित हो गये।

दुर्बुद्धि के लिए इसी तरह यदि सरस्वतीजी की कृपा हो, सो छोड़ कर और उपाय नहीं है।

□□

4. काव्य की उत्पत्ति

काव्य की उत्पत्ति का प्रधान कारण है 'समाधि', अर्थात् मन की एकाग्रता। जब तक मन एकाग्र समाहित नहीं होता तब तक बातें नहीं सूझतीं। दूसरा कारण है 'अभ्यास', अर्थात् बारम्बार परिशीलन। इसका प्रभाव सर्वव्यापी है। इन दोनों में भेद यह है कि 'समाधि' है आभ्यन्तर (मानसिक) प्रयत्न और 'अभ्यास' है बाह्य प्रयत्न। समाधि और अभ्यास-इन दोनों के द्वारा 'शक्ति' उद्भासित होती है। 'शक्ति' ही एक काव्य का हेतु है- ऐसा ही सिद्धान्त माना गया है। मम्मट ने भी काव्यहेतु में पहला स्थान 'शक्ति' ही को दिया है-

शक्तिर्निपुणता लोककाव्यशास्त्राद्यवेक्षणात्।
काव्यज्ञशिक्षयाऽभ्यास इति हेतुस्तदुद्भवे।।

यहाँ 'शक्ति' का अर्थ है 'कवित्वबीजरूप संस्कारविशेष, जिसके बिना काव्य का प्रसार हो ही नहीं सकता, यदि हुआ भी तो हास्यास्पद होगा'। इस 'शक्ति' का प्रसार, विस्तार, व्यापार होता है 'प्रतिभा' और 'व्युत्पत्ति' के द्वारा। जिसमें 'शक्ति' है उसी की 'प्रतिभा' या 'व्युत्पत्ति' चरितार्थ होती है।

'प्रतिभा' वह है जिसके द्वारा शब्द-अर्थ-अलंकार तथा वचनविन्यास के सम्बद्ध विषय हृदय में भासित हों। जिसे 'प्रतिभा' नहीं उसे पदपदार्थों का साक्षात् ज्ञान नहीं हो सकता, उसका ज्ञान सदा परोक्ष ही रहेगा। और जिसे 'प्रतिभा' है वह जिस पद-पदार्थ को नहीं देखेगा उसका भी ज्ञान उसे प्रत्यक्ष ही होगा। इसी 'प्रतिभा' के प्रसाद से मेधाविरुद्र, कुमारदासप्रभृति जन्मान्ध पुरुष भी बड़े कवि हो गये हैं। इसी 'प्रतिभा' के प्रसाद से कवियों ने नित्य अदृश्य और अदृष्ट पदार्थों का- तथा देशान्तर की परिस्थितियों का भी बिना साक्षात् देखे वर्णन किया है। इसके दृष्टान्त में राजशेखर ने कालिदास ही के श्लोक उद्धृत किये हैं-

प्राणनामनिलेन वृत्तिरुचिता सत्कल्पवृक्षे वने
तोये काञ्चनपद्मरेणुकपिशे पुण्याभिषेकक्रिया।
ध्यानं रत्नशिलागृहेषु विबुधस्त्रीसन्निधौ संयमो
यत् काङ्क्षन्ति तपोभिरन्यमुनयस्तस्मिंस्तपस्यन्त्यमी।। (शकुन्तला - 7/12)

यहाँ कालिदास ने लोकान्तर (स्वर्गलोक) की परिस्थितियों का वर्णन किया है जिसे उन्होंने कभी देखा नहीं।

अनेन सार्द्धं विहराम्बुराशेस्तीरेषु तालीवनमर्मरेषु।
द्वीपान्तरानीतलवङ्गपुष्पैरपाकृतस्वेदलवा मरुद्भिः।। (रघुवंश - 6/57)

यहाँ द्वीपान्तरीय लवंगपुष्प का वर्णन बिना देखे किया गया है।

हरोऽपि किञ्चित्परिवृत्तधैर्यश्चन्द्रोदयारम्भ इवाम्बुराशिः।
उमामुखे बिम्बफलाधरोष्ठे व्यापारयामास विलोचनानि।। (कुमारसम्भव-3/67)

यहाँ शिवजी और पार्वतीजी का वर्णन है- जिन्हें कवि ने कभी नहीं देखा। ऐसे तो अदृष्ट वस्तु का वर्णन सभी लोग करते हैं। पर चमत्कार इसमें है कि अदृष्ट वस्तु का वर्णन होते हुए भी वर्णन स्वाभाविक ज्ञात हो और यह न भासित हो कि कवि बिना देखे ही काल्पनिक वर्णन कर रहा है। सच्चे कवि की कल्पना और मामूली पुरुषों की कल्पना में यही भेद है कि कवि की कल्पित वस्तु कल्पित नहीं-तात्त्विक ही जान पड़ता है। शकुन्तला के अभिनय के समय दर्शक यह भूल जाते हैं कि अभिनय देख रहे हैं-तत्काल उन्हें भासित होता है कि साक्षात् शकुन्तला, दुष्यन्त ही सामने हैं।

'प्रतिभा' का लक्षण और ग्रन्थों में इससे अच्छा मिलता है- 'प्रज्ञा नवनवोन्मेषशालिनी प्रतिभा मता'। जिस प्रज्ञा के द्वारा नई-नई कल्पना होती है उसे 'प्रतिभा' कहते हैं। प्रायः यह वही शक्ति है जिसे अंगरेज़ी में घ्दूल्ग्र्न्ग्ल्ल्ब, ज्दाूग्म एाहो, र्घ्मुर्हूिग्दह कहते हैं।

प्रतिभा दो प्रकार की मानी गई है-'कारयित्री' तथा 'भावयित्री'।

जिस 'प्रतिभा' से कवि काव्य करता है वह है **'कारयित्री'**- काव्य करनेवाली। और जिस प्रतिभा से लोग काव्य का आस्वादन करते हैं, वह है **'भावयित्री'**-बोध करानेवाली। कारयित्री प्रतिभा तीन तरह की है-सहजा, आहार्या, औपदेशिकी। पूर्व जन्म के संस्कार से जो प्राप्त है सो सहजा स्वाभाविकी है। इस जन्म के संस्कार से जो प्राप्त है सो 'आहार्या' अर्जिता है। मन्त्र, शास्त्र आदि के उपदेश से जो प्राप्त है सो 'औपदेशिकी' उपदेशप्राप्त है। अर्थात् इस जन्म में किञ्चिन्मात्र संस्कार से जो प्रतिभा उद्भूत होती है उसे 'सहजा' कहते हैं। यह लग-भग पूर्णरूप से पूर्वजन्म संस्कार द्वारा पुरुष में वर्तमान रहती है, केवल किञ्चिन्मात्र उद्बोधक की आवश्यकता रहती है। जैसे बैटरी में वैद्युत अग्नि पूर्ण रूप से वर्तमान है-केवल एक घुंडी दबाने ही से पूरी तौर से उद्भूत हो जाता है। जिस प्रतिभा के उद्भूत होने में इस जन्म में अधिक परिश्रम की अपेक्षा हो उसे 'आहार्या' कहते हैं- जैसे राखी के ढेर में कहीं एक चिनगारी आग की पड़ी है, उसको प्रज्वलित करने और उसे काम के योग्य बनाने में बड़े परिश्रम की अपेक्षा होती है। और औपदेशिक प्रतिभा वह है जिसका अङ्कुर भी पूर्वजन्म सम्पादित नहीं है, इसी जन्म के उपदेश और परिश्रम से जो संस्कार उत्पन्न होता है उसी से यह प्रतिभा उद्भूत होती है- जैसे जहाँ आग का लेश भी नहीं है, बड़े परिश्रम से लकड़ी के टुकड़ों को रगड़ करके आग जलाई जाती है।

इन तीन तरह की प्रतिभावाले कवि भी तीन तरह के होते हैं-जिनका नाम है 'सारस्वत', 'आभ्यासिक', 'औपदेशिक'। जन्मान्तरीय संस्कार से जिसकी सरस्वती प्रवृत्त हुई है वह बुद्धिमान् 'सारस्वत' कवि है। इसी जन्म के अभ्यास से जिसकी सरस्वती उद्भासित हुई है वह आहार्यबुद्धि 'आभ्यासिक' कवि हैं। जिसकी वाक्यरचना केवल उपदेश के सहारे होती है वह दुर्बुद्धि 'औपदेशिक' कवि है। कुछ लोगों का सिद्धान्त है कि सारस्वत और आभ्यासिक कवि को

शास्त्राभ्यास के पीछे नहीं पड़ना चाहिए। पर यह सिद्धान्त ठीक नहीं है। क्योंकि एक ही कार्य के लिए यदि दो उपाय किये जाँय तो कार्य द्विगुण अच्छा होता है। किसी प्रकार का कवि हो जिसमें उत्कर्ष है वही श्रेष्ठ है। और उत्कर्ष एक गुण से नहीं होता-अनेक गुणों के सन्निपातों से होता है। जैसे-

बुद्धिमत्त्वं च, काव्याङ्गविद्यास्वभ्यासकर्म च।
कवेश्चोपनिषच्छक्तिस्त्रयमेकत्र दुर्लभम्।।

अर्थात् - (1) बुद्धिमत्ता (2) काव्याङ्गविद्या का अभ्यास (3) कवि का असल रहस्य शक्ति- ये तीनों एकत्र दुर्लभ हैं। काव्यप्रकाश में ये तीन कहे गये हैं-

(1) शक्तिः (2) काव्यशास्त्राद्यवेक्षणात् निपुणता, (3) काव्यज्ञशिक्षया अभ्यासः।

तीनों प्रकार के कवियों में एक प्रकार का और भेद बतलाया गया है-

एकस्य तिष्ठति कवेर्गृह एव काव्य-
मन्यस्य गच्छति सुहृद्भवनानि यावत्।
न्यस्याविदग्धवदनेषु पदानि शश्वत्
कस्यापि सञ्चरति विश्वकुतूहलीव।।

अर्थात् सबसे न्यून दर्जे के कवि का काव्य उसके घर ही में रहता है। मध्यम श्रेणी के कवि का काव्य उसके मित्रों के घर तक पहुँचता है। उत्तम कवि का काव्य संसार भर में फैल जाता है। यह हुई **'कारयित्री प्रतिभा'**।

'भावयित्री प्रतिभा' वह है जो कवि के परिश्रम और अभिप्राय का बोध करावे। इसी से कवि का व्यापार सफल होता है। यदि समझनेवाला न हुआ तो काव्य ही क्या, और काव्य समझने के लिए भी लगभग उतनी ही प्रतिभा, की आवश्यकता है जितने काव्य करने के लिए। कुछ लोगों का कहना है कि जो ही भावक है वही कवि भी है। पर यह ठीक नहीं। दोनों का स्वरूप भी भिन्न है, विषय भी भिन्न है। इस पर यह श्लोक है-

कश्चिद्वाचं रचयितुमलं, श्रोतुमेवापरस्तं
कल्याणी ते मतिरुभयथा विस्मयं नस्तनोति।
नह्येकस्मिन्नतिशयवतां सन्निपातो गुणानाम्
एकः सूते कनकमुपलः, तत्परीक्षाक्षमोऽन्यः।।

अर्थात् - कोई आदमी केवल काव्य-रचना ही में समर्थ होता है-कोई उसके सुनने ही में। ये दोनों तरह की बुद्धि हमारे मन में आश्चर्य उत्पन्न करती हैं। एक ही मनुष्य में अनेक विशिष्ट गुणों का सन्निपात नहीं होता। सोने को उत्पन्न करने वाला पत्थर और होता है और उसकी परीक्षा में समर्थ दूसरा ही।

भावक चार प्रकार के होते हैं-(1) विवेकी (2) अविवेकी (3) मत्सरी (4) तत्त्वाभिनिवेशी। विवेकी भी दो प्रकार के होते हैं-स्वभाव से ही गुण-दोष जानने के सामर्थ्यवाले

और विद्या सीखकर गुण-दोष जाननेवाले। मत्सरी भावक को सौन्दर्य भासित होन पर भी नहीं भासित सा है-क्योंकि वह उसे प्रकाश नहीं करता। ज्ञाता होकर मत्सर-रहित विरले ही होते हैं। जैसा इस श्लोक में कहा है-

'कस्त्वं भोः'- 'कविरस्मि', 'काप्यभिनवा सूक्तिः सखे! पठ्यताम्',
'त्यक्ता काव्यकथैव सम्प्रति मया', 'कस्मादिदं'-'श्रूयताम्।'
यः सम्यग्विविनक्ति दोषगुणयोः सारं स्वयं सत्कविः
सोऽस्मिन् भावक एव नास्त्यथ भवेद्दैवान्न निर्मत्सरः'।।

एक कवि से किसी ने पूछा-'भाई तुम कौन हो?

कवि- मैं कवि हूँ।

पुरुष- कोई नई कविता पढ़ो।

कवि- अब तो मैंने काव्य की चर्चा ही छोड़ दी है।

पुरुष- यह क्यों?

कवि- सुनो! जो सत्कवि स्वयं दोष-गुण के सार की विवेचना कर सकता है सो भावक नहीं होता। यदि होता भी है तो निर्मत्सर नहीं होता।

तत्त्वाभिनिवेशी भावक तो हज़ार में एक मिलते हैं। बिना भावक के काव्य भी नीरस और निष्फल रह जाता है। वैसे तो घर-घर काव्य पड़े हैं। काव्य वही है जो भावकों के हृदय में अंकित हो गया है।

एक दिन राजा भोज के दरबार में एक कवि और भावक (टीकाकार) में विवाद हुआ। भावक ने कहा "काव्य को भावक ही चमत्कारक और सरस बनाता है"। कवि ने इसे स्वीकार नहीं किया। कहा "यदि काव्य को कवि ने सरस नहीं बनाया तो भावक उसे कैसे सरस बना सकता है"। भावक ने कहा-"अच्छा, कुछ काव्य कहिए"। शाम को बाग में लोग टहल रहे थे-हवा चल रही थी। आम का वृक्ष हवा में डोल रहा था। इसी पर कवि ने कहा-

इयं सन्ध्या, दूरादहमुपगतो हन्त मलयात्
तवैकान्ते गेहे तरुणि वत नेष्यामि रजनीम्।
समीरेणोक्तैवं नवकुसुमिता चूतलतिका
धुनाना मूर्धानं नहि नहि नहीत्येव कुरुते।।

अर्थात् वायु ने आम्रलतिका से कहा-'सन्ध्या हो गई है, मैं दूर मलयगिरि से आ रहा हूँ। तुम्हारे घर में, हे तरुणि! मैं रातभर विश्राम करूँगा'। इस प्रकार वायु के कहने पर नई फूली हुई चूत-लतिका ने सिर हिलाकर कहा-नहीं नहीं नहीं'।

भावक ने पूछा- यहाँ आपने तीन बार 'नहि' पद का प्रयोग क्यों किया?

कवि ने उत्तर दिया- 'यदि मैं तीन बार 'नहि' पद का प्रयोग न करता तो छन्द में कमी रह जाती''।

भावक- 'जी नहीं। तीन बार 'नहि' पद के प्रयोग करने में कवि का आशय यह है कि चूतलतिका का तात्पर्य यह है कि तीन दिन तक तुम मेरे घर न ठहरो। ऐसा गूढ़ आशय समस्त पद्य का है- सो 'नवकुसुमिता' तथा 'एकान्त' इन दोनों विशेषणों से भासित होता है।''

यह उदाहरण तो हुआ सरसहृदय भावक का। कुछ भावक तो अपनी भावकता के मद में मत्त होकर शब्दों का ऐसा तोड़-मरोड़ करते हैं कि चित्त को विरक्त कर देते हैं। बिहारी का दोहा है-

मानहु मुखदिखरावनी, दुलहिन करि अनुराग।
सासु सदन मन ललनहुँ, सौतिन दियो सुहाग।।

इसका यथार्थ अर्थ रत्नाकर जी ने यों बतलाया है-नई दुलहिन विवाहित होकर आई है। आते ही उसकी सुघराई तथा शील पर रीझ कर सास ने घर का प्रभुत्व, नायक ने उसके रूप तथा गुणों पर अनुरक्त होकर अपना मन, एवं सौतों ने अपने को उसके बराबर न समझ कर प्रियतम का प्यार दे दिया। यह सब उसको ऐसे अल्पकाल ही में प्राप्त हो गया-मानो मुखदिखाई में मिल गया।

यह तो है सीधा और अत्यन्त सरस अर्थ। एक टीकाकार इस अर्थ का ऐसा अनर्थ करते हैं- विदग्धा नायिका अपनी दशा अनागत नायक को सूचित करती है-'मानहु'-मेरी प्रार्थना मान जाओ-'अनुराग करि' प्रेम करके-'मुख दिखराव' अपना मुँह मुझे दिखाओ-क्योंकि 'नींदु लहि न' रात मुझे नींद नहीं आई-आज आने में बाधा नहीं है-क्योंकि 'सासु सदन मन' मेरी सास घर में नहीं है और 'ललनहुँ' मेरे स्वामी ने भी-'सौतिन दियो सुहाग' मेरी सौत के पास गये हैं।

भावक सज्जन स्वयं समझ लें इन दोनों में कौन सा अर्थ हृदयग्राही है।

एक उदाहरण टीकाकारों के मौलिमाणिक्य मल्लिनाथ का लीजिए।

दुर्योधन पाण्डवों को वनवास दिलाकर भी सदा उनके डर से चकित रहता है-इस बात का वर्णन करते हुए कवि ने कहा है-

कथाप्रसङ्गेन जनैरुदाहृतादनुस्मृताखण्डलसूनुविक्रमः।
तवाभिधानाद्व्यथते नताननः सुदुस्सहान्मन्त्रपदादिवोरगः।। (किरातार्जुनीयम्)

इसका सीधा अर्थ यों है-वनेचर युधिष्ठिर से कहता है- ''आपस में बातचीत करते हुए लोग जब कभी आपका नाम लेते हैं तब दुर्योधन अर्जुन के पराक्रम का स्मरण करके सिर नीचा कर लेता है-जैसे प्रबल मन्त्र के प्रभाव से सर्प का फण गिर जाता है।''

टीकाकार ने इस श्लोक में जितने विशेषण हैं सभों का उपमान उपमेय दोनों में लगाने की गरज से सर्पपक्ष में विशेषणपदों का अर्थ यों करते हैं-

(1) 'मन्त्रपदात् उरगः नताननः'- 'सर्पमन्त्र के प्रभाव से सिर नीचा करता है'-यह मुख्य वाक्य हुआ।

अब विशेषणों को 'मन्त्रपदात्' में लगाता है- पहला विशेषण है 'कथाप्रसङ्गेन जनैरुदाहृतात्'। अर्थात् मन्त्र उच्चारित होता है उन लोगों से-'जनैः'-जो 'कथाप्रसङ्गों में'-विषवैद्यों में-'इन' श्रेष्ठ हैं। दूसरा विशेषण है 'तवाभिधानात्' अर्थात् जिस मन्त्र में 'त' (तक्षक) तथा 'व' (वासुकि) के 'अभिधान' नाम हैं। उसका 'उरगः' के साथ लगाता हुआ अर्थ है-'अनुस्मृत' है-'आखण्डलसूनु' (इन्द्र के छोटे भाई विष्णु) के 'वि' (पक्षी-गरुड़) का 'क्रम' (चलना) जिसको।

ऐसी टीका टीकाकार के पाण्डित्य को अवश्य सूचित करती है-पर सहृदयहृदयग्राहक नहीं होती।

शक्ति से प्रतिभा और व्युत्पत्ति उत्पन्न होती है। इनमें प्रतिभा का विवरण हो चुका। 'व्युत्पत्ति' का विचार बाकी है। उचित अनुचित के विवेक को 'व्युत्पत्ति' कहते हैं। प्रतिभा और व्युत्पत्ति में आनन्दवर्धन ने प्रतिभा को प्रधान माना है। अव्युत्पत्तिकृत दोष तो प्रतिभा के बल से ढक जाते हैं-अप्रतिभाकृत दोष बहुत जल्द व्यक्त हो जाता है। पर, मङ्गल ने व्युत्पत्ति ही को प्रधान माना है। असल बात यह है कि प्रतिभा और व्युत्पत्ति दोनों परस्पर मिल ही कर प्रधान होती हैं। जैसे बिना लावण्य के केवल शरीरसौष्ठव-अथवा बिना शरीरसौष्ठव के केवल लावण्य-सच्चा सौन्दर्य नहीं होता।

❑❑

5. कवि का लक्षण तथा भेद

प्रतिभा और व्युत्पत्ति दोनों जिसमें है वही 'कवि' है। 'कवि' तीन प्रकार के होते हैं- (1) शास्त्रकवि, (2) काव्यकवि, (3) शास्त्रकाव्योभयकवि। कुछ लोगों का सिद्धान्त है कि इनमें सबसे श्रेष्ठ शास्त्रकाव्योभयकवि, फिर काव्यकवि, फिर शास्त्रकवि। पर यह ठीक नहीं। अपने-अपने क्षेत्र में तीनों ही श्रेष्ठ हैं- जैसे राजहंस चन्द्रिका का पान नहीं कर सकता, पर नीरक्षीरविवेक वही करता है। कोई अपनी सहृदयता ही के द्वारा काव्यमर्म समझता है- कोई काव्य से उत्पन्न सात्त्विकादि अनुभावों के द्वारा समझता है। फिर कोई भावक ऐसा होता है जिसकी दृष्टि केवल दोष ही पर जाती है-किसी की दृष्टि गुणों ही पर-और किसी की दृष्टि जाती है दोनों पर, किन्तु गुणों का तो वह आदर करता है और अवगुणों का परित्याग-जैसा एक पुरानी उक्ति में कहा है-

गुणदोषौ बुधो गृह्णन् इन्दुक्ष्वेडाविवेश्वरः।
शिरसा श्लाघते पूर्वं परं कण्ठे नियच्छति।।

पण्डित गुण-दोष का ग्रहण करके गुण की प्रशंसा करके व्यवहार करते हैं पर दोष को अपने हृदय के भीतर ही डाल देते हैं। जैसे शिवजी ने समुद्रमन्थन-काल में चन्द्रमा और विष दोनों का ग्रहण किया-पर चन्द्र को तो सिर पर रक्खा और विष को शरीर के अन्दर।

चकोर यद्यपि नीरक्षीरविवेक नहीं कर सकता तथापि चन्द्रिका का पान वही कर सकता है। इसी तरह जैसे शास्त्र-कवि के काव्य में रससम्पत्ति नहीं होती उसी तरह काव्यकवि के काव्य में शास्त्रानुसार तर्क-युक्ति नहीं होती। असल में दोनों बराबर हैं-और दोनों को एक दूसरे की सहायता की आवश्यकता होती है। बात यों है कि शास्त्रज्ञान से जो संस्कार उत्पन्न होता है सो संस्कार काव्यरचना में मदद करती है। परन्तु शास्त्र में तन्मयबुद्धि काव्यरचना में बाधा डालती है। इसी तरह काव्यपरिशीलनजनित संस्कार शास्त्रज्ञान में उपकारक होता है, पर काव्य में तन्मय होना शास्त्रज्ञान में बाधक होता है।

शास्त्रकवि तीन प्रकार के होते हैं- (1) जो शास्त्र का निबन्धन करते हैं (2) जो शास्त्र का सम्मिश्रण करते हैं (जैसे लोलिम्बराज का वैद्यक ग्रन्थ) (3) जो काव्य में शास्त्रार्थ का सम्मिश्रण करते हैं (जैसे नैषधचरित में दर्शनसर्ग, या शिशुपालवध में राजनीतिसर्ग)।

काव्यकवि के आठ प्रभेद हैं- (1) रचना-कवि (2) शब्द-कवि (3) अर्थ-कवि (4) अलङ्कार-कवि (5) उक्ति-कवि (6) रस-कवि (7) मार्ग-कवि तथा (8) शास्त्रार्थ-कवि।

(1) रचना-कवि के काव्य में शब्द का चमत्कार रहता है-अनुप्रास, लम्बे समास, आरभटी रीति इत्यादि। (2) शब्द-कवि तीन तरह के होते हैं-एक जो नामशब्द (संज्ञा) का प्रचुर प्रयोग करते हैं। दूसरे आख्यात (क्रिया) का अधिक प्रयोग करते हैं। और तीसरे में नाम आख्यात दोनों का प्रचुर प्रयोग रहता है। (3) अर्थ-कवि के काव्य में अर्थ का चमत्कार, (4) अलङ्कार-कवि के

काव्य में अलङ्कारों का चमत्कार, (5) उक्तिकवि के काव्य में उक्ति का चमत्कार, (6) रस-कवि के काव्य में रस का चमत्कार, (7) मार्ग-कवि के काव्य में मार्ग (ढंग) का चमत्कार और (8) शास्त्रार्थ-कवि के काव्य में शास्त्र के गूढतत्त्वों को सरस रूप में कहने का चमत्कार रहता है।

इन आठों गुणों में से दो या तीन गुण जिस कवि के काव्य में हों वह नीच श्रेणी का कवि है। जिसके काव्य में पाँच गुण हों वह मध्यम श्रेणी का कवि है तथा जिसके काव्य में सभी गुण हों वह 'महाकवि' है।

कवियों की **दस अवस्थायें** होती हैं। इनमें से सात तो 'बुद्धिमान् ' और 'आहार्यबुद्धि' कवियों में और तीन 'औपदेशिक' कवि में।

ये दसों अवस्थायें यों हैं-

1. **काव्यविद्यास्नातक-** जो कवित्व-सम्पादन की इच्छा से काव्य-विद्या और उपविद्या पढ़ने के लिए गुरु के पास जाता है।
2. **हृदय-कवि-** जो मन ही मन काव्य करता है, उसे व्यक्त नहीं करता।
3. **अन्यापदेशी-** काव्य-रचना करके कहीं लोग दुष्ट न कह दें, इस डर से दूसरे की रचना कह कर प्रकाश करता है।
4. **सेविता-** काव्य करने का अभ्यास हो जाने पर पुरवासी कवियों में से किसी एक की रचना को आदर्श मानकर उसका अनुकरण करता है।
5. **घटमान-** जो शुद्ध फुटकर कवितायें तो करता है पर कोई प्रबन्ध नहीं रचता।
6. **महाकवि-** जो किसी एक तरह का काव्य-प्रबन्ध रचता है।
7. **कविराज-** जो अनेक भाषाओं में भिन्न-भिन्न रसों के काव्यप्रबन्धों की रचना करता है। ऐसे कवि संसार में बहुत कम होते हैं।
8. **आवेशिक-** जो मन्त्रादि उपदेश के बल से सिद्धि प्राप्त करके जिस समय उस सिद्धि का प्रभाव रहता है तब तक काव्य करता है।
9. **अविच्छेदी-** जो जभी चाहे निरवच्छिन्न कविता कर सकता है।
10. **संक्रामयिता-** जो मन्त्र-सिद्धि के बल से अपनी सरस्वती (कवित्व-शक्ति) का कन्याओं या कुमारों में संक्रमण कर सकता है।

मन्त्रसिद्ध कवियों के दो उदाहरण प्रसिद्ध हैं। पर नाम उनका ज्ञात नहीं है। एक वे जो सभाओं में जाकर जो बात करें सब भुजङ्गप्रयात छन्द में। उनकी प्रतिज्ञा होती थी-

अस्यां सभायां ममैषा प्रतिज्ञा, भुजङ्गप्रयातैर्विना वाङ् न वाच्या।।

दूसरे काश्मीर राजा की सभा में जाकर शास्त्रार्थ करने लगे-सभी बात पद्यों में ही कहे। उनके प्रतिवादी कई कक्षा के बाद गद्य में बोलते हुए भी शिथिल पड़ने लगे। तब सिद्धजी ने कहा-

अनवद्ये यदि पद्ये, गद्ये शैथिल्यमावहसि।

तत्किं त्रिभुवनसारा, तारा नाराधिता भवता।।

अर्थात् - मेरे अनवद्य पद्यों के सामने गद्य कहते हुए भी आप शिथिल हो चले, सो क्या आपने श्रीतारा देवी की आराधना कभी नहीं की?

कविता के सतत अभ्यास से सुकवि की रचना परिपक्व होती है। कविता का 'परिपाक' क्या है इसमें मतभेद है। **वामन** का मत है कि जब कविता के शब्द ऐसे ठीक बैठ जायें जिससे एक अक्षर का भी उलट-फेर होने से सब बिगड़ जाये तो उस कविता को 'परिपक्व' समझना। पर **अवन्तिसुन्दरी** का मत है कि यह तो एक प्रकार की कवि में न्यूनता है कि अपने काव्य को केवल एक ही तरह की शब्द-रचना में निबद्ध कर सकता है। महाकवियों की तो ऐसी शक्ति होती है कि एक ही भाव को नानाप्रकार के शब्दों में प्रदर्शित कर सकते हैं। इसलिए उचित लक्षण यही है कि वर्णनीय रस के योग्य शब्द और अर्थ का निबन्धन जब हो तभी कवित्व को 'परिपक्व' समझना चाहिए। और ऐसा परिपाक हुआ या नहीं इसमें सहृदयों का हृदय ही प्रमाण हो सकता है।

यह परिपाक नव प्रकार का होता है- (1) आदि में और अन्त में जो विरस है उसे 'पिचुमन्दपाक' कहते हैं। (2) आदि में विरस अन्त में मध्यम उसे 'वदरपाक'। (3) आदि में विरस अन्त में सरस उसे 'मृद्वीकापाक'। (4) आदि में मध्यम अन्त में विरस 'वार्ताकपाक'। (5) आदि में और अन्त में मध्यम 'तिन्तिडीपाक'। (6) आदि में मध्यम, अन्त में सरस 'सहकारपाक'। (7) आदि में सरस अन्त में विरस 'क्रमुकपाक'। (8) आदि में सरस अन्त में मध्यम 'त्रपुसपाक'। (9) आदि में अन्त में सरस 'नारिकेलपाक'। इनमें 1, 4, 7 सर्वथा त्याज्य हैं। 2, 5, 8 का संशोधन करना। और बाकी 3, 6, 9 का ग्रहण करना चाहिए।

□□

6. शब्दस्वरूप

व्याकरणशास्त्र के अनुसार जिसका रूप निर्णीत हो उसे **'शब्द'** कहते हैं। निरुक्त-निघण्टु-कोश आदि से निर्दिष्ट जो उस शब्द का अभिधेय है-वही उसका **'अर्थ'** है। शब्द और अर्थ दोनों मिलकर 'पद' कहलाते हैं। इससे यह स्पष्ट है कि जब तक हम किसी शब्द का अर्थ नहीं जानते तब तक हमारे लिए वह 'पद' नहीं है। पदों की वृत्ति पाँच प्रकार की है-सुब्वृत्ति, समासवृत्ति, तद्धितवृत्ति, कृद्वृत्ति, तिङ्वृत्ति।

सुब्वृत्ति के भी पाँच भेद हैं - (1) जातिवाचक- 'गाय', 'घोड़ा', 'पुरुष', 'हाथी', (2) द्रव्य (व्यक्ति) वाचक- 'हरि', 'हिरण्यगर्भ', 'काल', 'आकाश', 'दिक्', (3) गुणवाचक- 'श्वेत', 'कृष्ण', 'लाल', 'पीला', (4) असत्त्ववाचक (जो किसी वस्तु का वाचक नहीं है)- जैसे प्रादि उपसर्ग। (5) कर्मप्रवचनीय- 'को', 'पर' इत्यादि। यह पाँच प्रकार की सुब्वृति समस्त वाङ्मय की 'माता' कहलाती है।

सुब्वृत्ति ही समासवृत्ति है। भेद इतना ही है कि सुब्वृत्ति में शब्द व्यक्त रूप में-अलग अलग-रहते हैं और समासवृत्ति में समस्त-मिले हुए-रूप में। इसके छः भेद हैं। इनके नाम चमत्कार के साथ इस श्लोक में कहे गये हैं-

'द्वन्द्वो द्विगुरपि चाहं मद्‌गेहे नित्यमव्ययीभावः।
तत्पुरुष कर्मधारय येनाहं स्यां बहुव्रीहिः'।।

इसका व्यंग्य अर्थ ऐसा है- 'मैं घर में द्वन्द्व (दो प्राणी, स्त्री-पुरुष) हूँ। द्विगु हूँ (दो बैल मेरे पास हैं)। मेरे घर में नित्य अव्ययीभाव रहता है (खरचा नहीं चलता)। तत्पुरुष (इसलिए हे पुरुष महाशय) कर्मधारय (ऐसा काम करो) जिससे मैं बहुव्रीहि (अधिक अन्नवाला) हो जाऊँ। इसी व्यंग्यार्थ के द्वारा छः समासों के नाम भी बतलाये गये हैं।

तद्धितवृत्तियाँ अनन्त हैं। ये वृत्तियाँ प्रातिपादिक सम्बन्धी होती हैं। जैसे 'सिन्धु' से 'सैन्धव', 'लोक' से 'लौकिक', 'मुख' से 'मौखिक' इत्यादि।

कृद्वृत्ति धातु-सम्बन्धी होती है। 'कृ' धातु से 'कर्त्ता', 'हृ' धातु से 'हर्ता' इत्यादि।

तिङ्वृत्ति- दसों लकार लट् लिट् इत्यादि द्वारा-दस प्रकार की होती है। इसके भी दो प्रभेद हैं-शुद्ध-धातुसम्बन्धी-जैसे 'करोति' 'हरति' इत्यादि और नामधातु-सम्बन्धी, जैसे 'पल्लवयति' 'पुत्रीयति' इत्यादि।

ये पाँच प्रकार के पद परस्पर अन्वित होकर अनन्त रूप धारण करते हैं। इसी अनन्त रूप के प्रसंग में यह उक्ति प्रसिद्ध है कि-'बृहस्पति वक्ता थे, इन्द्र श्रोता, 1000 दैवी वर्ष तक कहते रहे, पर-शब्दराशि का अन्त नहीं हुआ।

विदर्भदेश के वासी अपने बोल-चाल और लेखों में सुब्वृत्ति का अधिक अवलम्बन करते हैं- गौडदेशी समासवृत्ति का- दक्षिण-देशवासी तद्धितवृत्ति का - उत्तर-देशवासी कृद्वृत्ति का और तिङ्वृत्ति सभी देश में पसंद है।

❑❑

7. वाक्य-स्वरूप

जिस अर्थ का कहना इष्ट है उस अर्थ के बोधक पदों के समूह को **'वाक्य'** कहते हैं। वाक्य के बोधन प्रकार तीन हैं- वैभक्त, शाक्त, तथा शक्तिविभक्तिमय। प्रतिपद के साथ जो उपपद या कारक विभक्ति लगी हैं उनके द्वारा जो बोध होता है सो 'वैभक्त' है। जहाँ विभक्ति लुप्त है, जैसे समासों में, वहाँ जो बोध होता है सो केवल शब्दों के शक्ति द्वारा, इससे इसे 'शाक्त' कहते हैं। जिस वाक्य में दोनों तरह के पद हैं वहाँ शक्तिविभक्तिमय है।

वाक्य के दस भेद हैं-

1. **एकाख्यात-** जिसमें एक ही क्रियापद है।
2. **अनेकाख्यात-** जिसमें अनेक क्रियापद हैं। यहाँ अनेक क्रियापद होने के कारण यद्यपि अनेक वाक्य भासित होते हैं तथापि परस्पर सम्बद्ध होने के कारण ये मिलकर एक ही वाक्य समझे जाते हैं।
3. **आवृत्ताख्यात-** जिसमें एक ही क्रियापद बारम्बार आया है।
4. **एकाभिधेयाख्यात-** जिसमें एक ही अर्थ के कई क्रियापद हैं। जैसे-

   हृष्यति चूतेषु चिरं, तुष्यति वकुलेषु, मोदते मरुति।
5. **परिणताख्यात-** जिसमें एक ही क्रियापद कई बार आवे पर स्वरूप-भेद से। जैसे-

   'सोऽस्मिन् जयति जीवातुः, पञ्चेषोः पञ्चमध्वनिः।
   ते च चैत्रे विचित्रैलाकक्कोलीकेलयोऽनिलाः'।।

यहाँ 'अनिलाः' का क्रियापद 'जयन्ति' होगा-जो पहली पंक्ति के 'जयति' पद का परिणत रूप है।

6. **अनुवृत्ताख्यात-** जिसमें पूर्व वाक्यगत क्रियापद द्वितीय वाक्य के साथ पहले ही स्वरूप में अन्वित होता है। जैसे-

   'चरन्ति चतुरम्भोधिवेलोद्यानेषु दन्तिनः।
   चक्रबालाद्रिकुञ्जेषु कुन्दभासो गुणाश्च ते'।।

   यहाँ 'चरन्ति' क्रियापद का उसी रूप में 'गुणाः' के साथ भी अन्वय है।
7. **समुचिताख्यात-** जहाँ एक ही क्रियापद ऐसा चुनकर रक्खा गया जो उपमान उपमेय दोनों में यथावत् लगता है। जैसे-

   'परिग्रहभराक्रान्तं दौर्गत्यगतिचोदितम्।
   मनो गन्त्रीव कुपथे चीत्करोति च याति च'।।
8. **अध्याहृताख्यात-** जहाँ क्रियापद स्पष्ट नहीं है, पर अध्याहृत हो सकता है। जैसे-

'चन्द्रचूडः श्रिये स वः'।

यहाँ 'भूयात् ' अध्याहृत है।

9. **कृदभिहिताख्यात-** जहाँ क्रियापद का काम कृदन्तपद देता है। जैसे-

'अभिमुखे मयि संहृतमीक्षितम् '।

यहाँ 'ईक्षितं समहार्षीत् ' की जगह 'ईक्षितं संहृतम् ' है।

10. **अनपेक्षिताख्यात-** जहाँ क्रियापद के उल्लेख की आवश्यकता नहीं है। जैसे-

'कियन्मात्रं जलं विप्र'।

यहाँ 'अस्ति', 'भवति' का प्रयोजन नहीं है।

❑❑

8. काव्य-स्वरूप

गुण और अलंकार सहित वाक्य ही को **'काव्य'** कहते हैं। काव्य के लक्षण के प्रसंग ग्रन्थों में अनन्त शास्त्रार्थ है। इस विचार का यहाँ अवसर नहीं है।

काव्य के विरुद्ध कई आक्षेप किये जाते हैं-

(1) काव्यों में प्रायः मिथ्या ही बातों के वर्णन पाये जाते हैं। इसलिए काव्य का उपदेश अनुचित है-

(उपवीणयन्ति परमप्सरसां, नृपमानसिंहः तव दानयशः।
सुरशाखिमौलिकुसुमस्पृहया, नमनाय तस्य यतमानतमाः।।)

मानसिंह की प्रशंसा में कवि रहता है-'अप्सरा लोग आपके दान का यश गाती हैं-क्यों? कल्पद्रुम की ऊपरवाली डालों में जो फूल लगे हैं उनको वे तोड़ना चाहती हैं। जब तक पेड़ का सिर नीचा नहीं होगा तब तक यह नहीं हो सकता। इसलिए कल्पतरु से अधिक दानी के यश का वर्णन सुनकर उनका माथा अवश्य नीचा होगा, फिर फूल चुनना सुकर हो जाएगा'। यहाँ सभी बातें मिथ्या हैं, न अप्सरायें ऊपर के फूल चुनना चाहती हैं- न मानसिंह के दानयश को गाती हैं।

पर यह आक्षेप ठीक नहीं। किसी की स्तुति में यदि अर्थवाद का प्रयोग किया जाय तो वह मिथ्या नहीं कहा जा सकता। विशेष कर जब स्तुत पुरुष स्तुति का पात्र है। और फिर ऐसी काल्पनिक उक्तियाँ तो काव्यों ही में नहीं। **श्रुति** और शास्त्रों में भी अनेक पाई जाती हैं-जैसे-

यस्तु प्रयुङ्क्ते कुशलो विशेषे, शब्दान् यथावद् व्यवहारकाले।
सोऽनन्तमाप्नोति जयं परत्र, वाग्योगविद्दूष्यति चापशब्दैः।।

यहाँ कहा है कि जो शुद्ध शब्दों का प्रयोग करता है सो परलोक में अनन्त फल पाता है। यहाँ अत्युक्ति स्पष्ट है।

(2) काव्य के प्रति दूसरा आक्षेप यह है कि काव्यों में असदुपदेश पाये जाते हैं। जैसे कोई व्यभिचारिणी स्त्री अपनी कन्या से कहती है- **'न मे गोत्रे पुत्रि! कचिदपि सतीलाञ्छनमभूत्'** (मेरे कुल में कभी पवित्र होने का कलंक नहीं लगा है)।

इसका समाधान यह है- यह केवल उल्टा उपदेश का प्रकार है। सच्चरित्र होना उचित है, इस सीधे उपदेश का उतना प्रभाव नहीं पड़ता जितना उलटे को हँसी उड़ाने का। इसी उपदेश प्रकार का अवलम्बन ऐसे श्लोकों में किया जाता है। जैसे-किसी ने अपने मित्र की बड़ी हानि की। तिस पर जिसकी हानि हुई वह कहता है-

उपकृतं बहु तत्र किमुच्यते
सुजनता प्रथिता भवता परा।

विदधदीदृशमेव सदा सखे
सुखितमास्स्व ततः शरदां शतम्।।(काव्यप्रकाश)

'आपने बड़ा उपकार किया-अपनी सज्जनता प्रकट की। ऐसा ही उपकार करते हुए आप चिरंजीवी हों'।

(3) तीसरा आक्षेप काव्य के प्रति यह है कि इसमें अश्लील शब्द और अर्थ पाये जाते हैं।

इसका समाधान यह है- जहाँ जैसा प्रक्रम आ जाय वहाँ वैसा वर्णन करना उचित ही है। अश्लील काव्यों के द्वारा भी अच्छे-अच्छे उपदेश हो सकते हैं। और अश्लील वाक्य तो वेदों मे ंऔर शास्त्रों में भी पाये जाते हैं। फिर वाक्यों ही पर यह आक्षेप करना उचित नहीं है।

❑❑

9. वचन-स्वरूप

वाक्य ही को '**वचन**'-'उक्ति' कहते हैं। कहनेवालों के भेद के अनुसार वचन तीन प्रकार के माने गये हैं- ब्राह्म, शैव और वैष्णव।

वायुपुराण आदि पुराणों में जो वचन ब्रह्मा के कहे हुए मिलते हैं उन्हें '**ब्राह्म**' कहते हैं। इन ब्राह्म वचनों के पाँच प्रभेद हैं- स्वायम्भुव, ऐश्वर, आर्ष, आर्षीक, आर्षिपुत्रक। 'स्वयम्भू' हैं ब्रह्मा-उनके वचन 'ब्राह्म' हैं। ब्रह्मा के सात मानसपुत्र-भृगु (अथवा वशिष्ठ), मरीचि, अंगिरस् , अत्रि, पुलस्त्य, पुलह, क्रतु-का नाम है 'ईश्वर'- इनके कहे हुए वचन '**ऐश्वर**' हैं। इन ईश्वरों के पुत्र हैं ऋषिगण-इनके वचन है '**आर्ष**'। ऋषियों की सन्तान हैं ऋषीकगण-इनके वचन हैं '**आर्षिक**'। ऋषीकों के पुत्र हैं ऋषिपुत्रक-इनके वचन हैं '**आर्षिपुत्रक**'।

इन पाँचों वचनों के लक्षण यों हैं-

1. *सर्वभूतात्मकं भूतं परिवादं च यद् भवेत्।*
क्वचिन्निरुक्तं मोक्षार्थं वाक्यं स्वायम्भुवं हि तत्।।

अर्थात् - 'स्वायम्भुव' वाक्य वह है जो सकल जीव-जन्तु के प्रसंग में यथावत् उक्त है और कहीं कहीं मोक्ष का भी साधक है।

2. *व्यक्तक्रममसंक्षिप्तं दीप्तगम्भीरमर्थवत्।*
प्रत्यक्षं च परोक्षं च लक्ष्यतामैश्वरं वचः।।

'ऐश्वर' वचन वह है जिसका क्रम स्पष्ट है- संक्षिप्त नहीं है-उज्ज्वल-गम्भीर-अर्थ से भरा-प्रत्यक्ष भी है और परोक्ष भी।

3. *यत्किञ्चिन्मन्त्रसंयुक्तं युक्तं नामविभक्तिभिः।*
प्रत्यक्षाभिहितार्थं च तदृषीणां वचः स्मृतम्।।

'आर्ष' वचन वह है जिसमें कुछ मन्त्र मिले हैं-नाम और विभक्ति से संयुक्त है-और जिसका अर्थ स्पष्ट है।

4. *नैगमैर्विविधैः शब्दैर्निपातबहुलं च यत्।*
न चापि सुमहद्वाक्यमृषीकाणां वचस्तु तत्।।

'आर्षीक' वचन वह है जिसमें वैदिक शब्द नाना प्रकार के हैं- निपात शब्दों का अधिक प्रयोग है-और बहुत विस्तृत नहीं है।

5. *अविस्पष्टपदप्रायं यच्च स्याद् बहुसंशयम्।*
ऋषिपुत्रवचस्तत् स्यात् स सर्वपरिदेवनम्।।

'आर्षिपुत्रक' वचन वह है जिसमें बहुत से पद स्पष्ट नहीं है- जो बहुत संदिग्ध है-और सब लोगों के परिदेवन के सहित है।

इनके प्रत्येक के उदाहरण पुराणों में मिलते हैं।

वचन के विषय में प्राचीन 'सारस्वत' कवियों का सिद्धान्त ऐसा है- ब्रह्मा, विष्णु, रुद्र, गुह, बृहस्पति, भार्गव इत्यादि 64 शिष्यों के प्रति जो उपदेश-वाक्य है, उसे 'पारमेश्वर' कहते हैं। वही पारमेश्वर-वचनक्रम से देव और देवयोनियों में यथामति व्यवहृत होने पर 'दिव्य' कहलाया। देवयोनि हैं-विद्याधर, अप्सरा, यक्ष, राक्षस, गन्धर्व, किन्नर, सिद्ध, गुह्यक, भूत और पिशाच। इनमें पिशाचादि-जो शिव के अनुचर हैं-अपने स्थान में संस्कृत बोलते हैं, पर मर्त्यलोक में जब उनके वचन लिखे जायेंगे तो भूतभाषा में। अप्सराओं की उक्ति प्राकृत भाषा में।

यह 'दिव्य' वचन चार प्रकार का होता है-वैबुध, वैद्याधर, गान्धर्व और योगिनीगत। इनमें (1) 'वैबुध' वचन समस्त और व्यस्त दोनों प्रकार के पद सहित हैं, शृंगार और अद्भुतरस से पूर्ण, अनुप्रास सहित और उदार। (2) 'वैद्याधर' वचन अनुप्रास की छाया-मात्र-समेत, चतुर उक्ति से पूर्ण, प्रसादगुणसम्पन्न और लम्बे समास सहित। (3) 'गान्धर्व' वचन बहुत, पर छोटे समास से भरा-जिसके तत्त्वार्थ समझने के लायक हैं। (4) 'योगिनीगत' वचन समास और रूपक से परिपूर्ण-गम्भीर अर्थ और पदक्रम सहित-सिद्धान्तों के अनुसार। 'भौजंग'वचन भी प्रभावशाली होने के कारण 'दिव्य' माना गया है। इसमें प्रसादगुणयुक्त मधुर उदात्तपद समस्त तथा व्यस्तरूप से रहते हैं। इसमें ओजस्वी शब्द नहीं रहते।

इन 'दिव्य'-वचनों का उपदेश इसलिए आवश्यक है कि नाटकों में जब कवि इन देवताओं या देवयोनियों की उक्तियों को लिखेगा तो उनके वचन किस प्रकार के होने चाहिए सो जाने बिना कैसे लिख सकेगा?

यह बात प्रसिद्ध है कि मर्त्यलोक में अवतार लेने पर जैसे वचनों में भगवान् वासुदेव की अभिरुचि थी वही 'वैष्णव'-वचन है- उसी को 'मानुष' वचन भी कहते हैं।

इस 'वैष्णव' या 'मानुष' वचन के तीन भेद हैं-जिसे तीन 'रीति' कहते हैं। इनके नाम हैं- वैदर्भी, गौडी, पाञ्चाली।

इसके अतिरिक्त 'काकु' अनेक प्रकार की होती है। **'काकु'** ध्वनि (उच्चारण) के विकार का नाम है। राजशेखर ने इसका लक्षण लिखा है-'अभिप्रायवान् पाठधर्मः काकुः'- अर्थात् किसी अभिप्राय विशेष से यदि उच्चारण के स्वरादि में कुछ विलक्षण परिवर्तन कर दिया जाय, उसी को 'काकु' कहते हैं। यह दो प्रकार की होती है- साकांक्ष, निराकांक्ष। जिस काकु के समझने में दूसरे वाक्य की अपेक्षा होती है वह काकु साकांक्ष है। जो काकु वाक्य के बाद स्वतन्त्र रूप से भासित हो सो निराकांक्ष है। साकांक्ष काकु तीन प्रकार की है- आक्षेपगर्भ, प्रश्नगर्भ वितर्कगर्भ। निराकांक्ष काकु भी तीन प्रकार की है- विधिरूप, उत्तररूप तथा निर्णयरूप। इनके अतिरिक्त मिश्रितकाकु के अनन्त प्रकार हैं। जैसे अनुज्ञा-उपहास-मिश्रित, अभ्युमगम-अनुनय-मिश्रित इत्यादि। अर्थ का जो चमत्कार केवल शब्दों से नहीं निकलता सो काकु से निकलता है।

10. काव्य पढ़ने का ढंग

काव्य प्रायः लोग संस्कृत ही भाषा में करते हैं। पर उसके पढ़ने का ढंग वही जानता, जिसके ऊपर सरस्वती की कृपा होती है। और यह पढ़ने का ढंग अनेक जन्म के प्रयास से सिद्ध होता है। प्रसन्नता पर स्वर को मन्द करना उचित है, अप्रसन्नता पर तीव्र। ललित-काकुसहित उज्ज्वल अर्थ के अनुसार पदच्छेदसहित सुनने में सुखकर, स्पष्ट-ऐसे पाठ की कवि प्रशंसा करते हैं। अतिशीघ्र, अतिविलम्बित, अधिक उच्च स्वर में, बिलकुल नादहीन, पदच्छेद रहित, बहुत धीमा, ऐसे पाठ में विभक्तियाँ स्पष्ट हों, समासों में गड़बड़ी न की जाय, पदसन्धि शुद्ध, परिस्फुट हो- ऐसा पाठ प्रतिष्ठित समझा जाता है। पढ़ने के समय विद्वान् को चाहिए कि जो पद पृथक् हैं उनको मिला न दें, या जो समस्त हैं उनको अलग न कर दें और आख्यातपद को मन्द न कर दें। शब्द या शब्दार्थ नहीं भी जानता हो, यदि पढ़ने का ढंग अच्छा है तो लोगों को सुनने में अच्छा लगता है।

देशभेद से पढ़ने के ढंग में भेद पाया जाता है। काशी से पूरब मगधादि देशवासी संस्कृत अच्छी तरह पढ़ते हैं- प्राकृत के पढ़ने में ये कुण्ठित हो जाते हैं। गौडदेशवासी प्राकृत गाथा को अच्छी तरह नहीं पढ़ सकते। इनका पढ़ना न अस्पष्ट, न खूब स्पष्ट, न रूक्ष न कोमल, न धीमा, न ऊँचा है। कोई भी रस हो, कोई भी रीति, कोई भी गुण, कर्णाट-देशवासी सभी को गर्व और टंकार के साथ पढ़ते हैं। द्रविडदेशवासी गद्य, पद्य तथा मिश्रित गद्यपद्य सभी को गाने के सुर में पढ़ते हैं। लाट-देशवासी संस्कृत से द्वेष रखते हैं, वे प्राकृत मधुररीति से पढ़ते हैं। सुराष्ट्रादि देशवासी संस्कृत में कहीं-कहीं अपभ्रंश मिलाकर सुन्दर रीति से पढ़ते हैं। काश्मीरवासी शारदा के प्रसाद से ऐसे अच्छे ढंग से पढ़ते हैं कि ऐसा मालूम होता है कि उनके मुँह में गुडूची का पानी भरा है। उसके आगे उत्तरापथ के वासी अधिक सानुनासिक उच्चारण-पूर्वक पढ़ते हैं। पाञ्चाल-प्रान्त-वासियों के पाठ में रीतियों का अनुसरण, वर्णरचना का पूर्ण और स्पष्ट उच्चारण, यति के नियमों का परिपालन-ये सब गुण रहते हैं और उनके सुनने से ऐसा भान होता है कि कान में मधु पड़ रहा है।

अच्छे पाठ का ढंग यही है कि सभी वर्ण अपने-अपने समुचित स्थान से उच्चरित हों और अपने समुचित रूप में और उनमें वाक्यों के अर्थ के अनुसार विराम हो।

❑❑

11. काव्यार्थ के मूल

काव्यार्थ के-अर्थात् काव्य के विषय के-16 योनि या मूल हैं (1) श्रुति, (2) स्मृति, (3) इतिहास, (4) पुराण, (5) प्रमाणविद्या-अर्थात् मीमांसा और न्याय-वैशेषिक, (6) समयविद्या-अर्थात् अवान्तर दार्शनिक सिद्धान्त, (7) अर्थशास्त्र, (8) नाट्यशास्त्र, (9) कामसूत्र, (10) लौकिक, (11) कविकल्पित कथा, (12) प्रकीर्णक, (13) उचितसंयोग, (14) योक्तृसंयोग, (15) उत्पाद्यसंयोग तथा (16) संयोगविकार।

इनके कुछ दृष्टान्त यहाँ दिये जाते हैं-

(1) श्रुति में लिखा है-'उर्वशी हाप्सराः पुरुरवसमैलँ चकमे'- अर्थात् उर्वशी नाम की अप्सरा ने इला के पुत्र पुरूरवा को चाहा'। इतने मूल पर समस्त विक्रमोर्वशीय नाटक बना।

(2) स्मृति में नियम लिखा है कि यदि किसी के ऊपर अधिक ऋण का दावा किया जाय और वह सबका इनकार करे, तो वादी यदि ऋण के कुछ भी अंश को प्रमाणित कर सके तो अभियुक्त को कुल दावा देना होगा।

इसी आधार पर विक्रमोर्वशीय का यह श्लोक है-

'हंस! प्रयच्छ मे कान्तां गतिस्तस्यास्त्वया हृता।
विभावितैकदेशेन देयं यदभियुज्यते'।।

उर्वशी से वियुक्त राजा हंस को कहता है- 'हे हंस! मेरी प्रियतमा को तुम दे दो। तुमने उसकी गति ली है और जब कुछ अंश का लेना तुम्हारा प्रमाणित हो गया तब तुम्हें सब दावा चुकाना होगा'।

(3) इतिहास (रामायण) में रामचन्द्र जी सुग्रीव से कहते हैं-

न स सङ्कुचितः पन्था, येन बाली हतो गतः।
समये तिष्ठ सुग्रीव! मा बालिपथमन्वगाः।।

'अर्थात् जिस मार्ग के आश्रयण से बालि मारा गया उस मार्ग का अनुसरण मत करो, अपनी प्रतिज्ञा पर स्थिर रहो'।

इसी आधार पर यह श्लोक है-

मदं नवैश्वर्यलवेन लम्भितं, विसृज्य पूर्वः समयो विमृश्यताम्।
जगज्जिघत्सातुरकण्ठपद्धतिर्न बालिनैवाहततृप्तिरन्तकः।।

सुग्रीव को लक्ष्मण जी कहते हैं- 'अभी जो नया राज्य तुम्हें मिला है इसके मद को त्याग कर पहले जो तुमने प्रतिज्ञा की थी उसका विचार करो। यमराज की संसार-संहारेच्छा केवल बालि के मरने से तृप्त नहीं हुई।'

(4) पुराणों में लिखा है- 'जिन-जिन दिशाओं की ओर हिरण्यकशिपु हँसकर देखता था भयभीत देवता लोग उन-उन दिशाओं को नमस्कार करते थे'।

इसी आधार पर कवि ने लिखा है-

स सञ्चरिष्णुर्भुवनत्रयेऽपि यां
यदृच्छयाऽशिश्रियदाश्रयः श्रियः।
अकारि तस्यै मुकटोपलस्खलत् -
करैस्त्रिसन्ध्यं त्रिदशैर्दिशे नमः।।

इसके प्रसंग में यह कहा गया है कि जैसे कवि जितना वेद, स्मृति, पुराण, इतिहास का आश्रयण करता है वैसे ही उतनी ही प्रशंसा का पात्र होता है।

(5) मीमांसा का सिद्धान्त है कि शब्द का अभिधेय सामान्य जाति है, फिर विशेष भी उसका अर्थ हो जाता है। इसी आधार पर कवि कहता है-

सामान्यवाचि पदमप्यभिधीयमानं
मां प्राप्य जातमभिधेयविशेषनिष्ठम्।
स्त्री काचिदित्यभिहिते सततं मनो मे
तामेव वामनयनां विषयीकरोति।।

'सामान्यवाची भी पद मेरे प्रति विशेषवाची हो गया? सामान्यतः स्त्रीपद का प्रयोग जहाँ होता है वहाँ हमको उसी वामनयना (मेरी प्रियतमा) का भान होता है।'

फिर न्याय का यह सिद्धान्त है, कि 'निरतिशय ऐश्वर्य से युक्त ही हो कर ईश्वर जगत् का कर्ता होता है।' इसी आधार पर कवि कहता है-

किमीहः किं कायः स खलु किमुपायस्त्रिभुवनं
किमाधारो धाता सृजति किमुपादान इति च।
अतर्क्यैश्वर्ये त्वय्यनवसरदुःस्थो हतधियः
कुतर्कोऽयं कांश्चिन्मुखरयति मोहाय जगतः।। (शिवमहिम्नः स्तोत्रम्)

(6) समय-विद्याओं में बौद्ध-सिद्धान्त के आधार पर यह श्लोक है-

कलिकलुषकृतानि यानि लोके
मयि निपतन्तु विमुच्यतां स लोकः।
मम हि सुचरितेन सर्वसत्त्वाः
परमसुखेन सुखावनीं प्रयान्तु।।

बोधिसत्व कहते हैं- 'जितने पाप के फल हैं सब मेरे ऊपर गिरें और मेरे जितने पुण्य हैं उनसे संसार के सब प्राणी सुखी होवें'।

(7) अर्थशास्त्र के सिद्धान्त के आधार पर-

'बहुव्याजं राज्यं न सुकरमराजप्रणिधिभिः'।

'राजकार्य छल से भरा हुआ है-बिना चारों के काम नहीं चल सकता'।

(8) नाट्यशास्त्र के सिद्धान्त के आधार पर-

पार्वती को नृत्य की शिक्षा देते हुए शिवजी की उक्ति-

'एवं धारय देवि बाहुलतिकामेव कुरुष्वाङ्कम्।
मात्युच्चैर्नम कुञ्चयाग्रचरणं मां पश्य तावत्स्थितम्।।'

'हे देवि इस तरह बाहु को फैलाओ, शरीर को ऐसा करो, बहुत नीचे न झुको, पैर को ज़रा मोड़ लो, मैं जैसे खड़ा हूँ सो देखो'।

(9) कामशास्त्र के आधार पर-

नाश्चर्यं त्वयि यल्लक्ष्मीः क्षिप्त्वाऽधोक्षजमागता।
असौ मन्दरतस्त्वं तु प्राप्तः समरतस्तया।।

'लक्ष्मी विष्णु को छोड़कर जो तुम्हारे पास आईं-इसमें कुछ आश्चर्य नहीं। विष्णु मन्दर पर्वत से आये (मन्द-रत हैं) और तुम समर (लड़ाई) से आये (सम-रत) हो।'

(10) लौकिक-

पिबन्त्यास्वाद्य मरिचताम्बूलविशदैर्मुखैः।
प्रियाधरानवदंशानि मधूनि द्रविडाङ्गनाः।।

'मिर्च और पान से स्वच्छ मुख द्वारा द्रविड स्त्रियाँ अपने प्रियतम् के अधरों में लगा हुआ मद्य पीती हैं'।

(11) कवि-कल्पित कथा के आधार पर-

अस्ति चित्रशिखो नाम खड्गविद्याधराधिपः।
दक्षिणे मलयोत्सङ्गे रत्नवत्याः पुरः पतिः।।
तस्य रत्नाकरसुता श्रियो देव्याः सहोदरी।
स्वयंवरविधावासीत् कलत्रं चित्रसुन्दरी।।

'मलय के दक्षिण भाग में रत्नवती नगर के खड्गविद्याधराधिप राजा हैं। रत्नाकर की लड़की लक्ष्मी देवी की सहोदर बहिन चित्रसुन्दरी नाम की स्वयंवर विधान से उनकी पत्नी हुई।'

(12) प्रकीर्ण- धनुर्वेद के आधार पर-

स दक्षिणापाङ्गनिविष्टमुष्टिं
नतांसमाकुञ्चितसत्यपादम्।

ददर्श चक्रीकृतचारुचापं

प्रहर्तुमभ्युद्य तमात्मयोनिम्।।

'शिवजी ने कामदेव को देखा जिस समय कामदेव दक्षिणनेत्र में मुष्टि लगाये कन्धे को झुकाये बायें पैर कों मोड़े धनुष खींचे उनको बाण मारने को उद्यत थे।'

(13) उचित संयोग के आधार पर-

पाण्ड्योऽयमंसार्पितलम्बहारः

क्लृप्ताङ्गरागो हरिचन्दनेन।

आभाति बालातपरक्तसानुः

सनिर्झरोद्गार इवाद्रिराजः।।

'पाण्ड्य राजा के कन्धे पर (लाल) माला पड़ी है-और शरीर में हरिचन्दन का लेप लगा हुआ है। मालूम होता है जैसे नवोदित सूर्य के किरणों से लाल शृंग समेत जल के झरनों से सुशोभित हिमालय हों।'

(14) योक्तृसंयोग-

कुर्वद्भिः सुरदन्तिनो मधुलिहामस्वादु दानोदकं
तन्वानैर्नमुचिद्रुहो भगवतश्चक्षुः सहस्रव्यथाम्।
मज्जन् स्वर्गतरङ्गिणीजलभरे पङ्कीकृते पांसुभि-
र्यद्यात्राव्यसनं निनिन्द विमनाः स्वर्ल्लोकनारीजनः।।

'स्वर्ग की स्त्रियाँ राजा की सवारी से जो उपद्रव हुआ उसकी निन्दा करती गयी। उस सवारी से इतनी धूल उड़ी कि देवताओं के हाथियों की मद-धारा धूल से भरी हुई मधुमक्खियों को कुस्वादु लगने लगी-भगवान् इन्द्र की हज़ारों आँखों में पीड़ा होने लगी-जिस स्वर्गगङ्गा के जल में वे स्त्रियाँ नहाती थीं उसका जल पंकमय हो गया।'

(15) उत्पाद्यसंयोग-

उभौ यदि व्योम्नि पृथक्प्रवाहौ

आकाशगङ्गापयसः पतेताम्।

तेनोपनीयेत तमालनील-

मामुक्त मुक्तालतमस्य वृक्षः।।

'नील आकाश में यदि स्वर्गङ्गाजल की दो धाराएं गिरतीं तो उससे भगवान् कृष्ण की मुक्तामालाशोभित वक्षःस्थल की उपमा हो सकती।'

(16) संयोगविकार-

गुणानुरागमिश्रेण यशसा तव सर्पता।

दिग्वधूनां मुखे जातमकस्मादर्धकुङ्कुमम्।।

'गुणानुराग (लाल) से मिश्रित तुम्हारा (श्वेत) यश जब सर्वत्र फैला तब दिशारूपी स्त्रियों के मुख-कुङ्कुम आधा ही रञ्जित से हुए (आधा श्वेत ही भासित हुआ)।'

काव्य के 'विषय' या 'पात्र' सात प्रकार के होते हैं-

1. **'दिव्य'**-स्वर्गीय-जहाँ इन्द्र, शची, अप्सरा इत्यादि के वर्णन स्वर्ग ही के सम्बन्ध में होता है।

2. **'दिव्यमानुष'**-स्वर्गीय होते हुए मर्त्यलोक-सम्बन्धी इसके चार प्रभेद हैं- स्वर्गीय पुरुष का मर्त्यलोक में आना तथा मर्त्य-पुरुष का स्वर्ग जाना-जैसे शिशुपालवध में नारद का द्वारका आना, अर्जुन का इन्द्र के पास जाना। स्वर्गीय व्यक्ति मर्त्य हो जाय तथा मर्त्य स्वर्गीय हो जाय-जैसे श्रीकृष्ण का अवतार और गङ्गातट पर भरे हुए मनुष्यों का विमान पर स्वर्ग जाना। स्वर्गीय वृत्तान्त की कल्पना-जैसे दो गन्धर्वों के वार्तालाप की कल्पना। किसी व्यक्ति का स्वर्गीय भाव उनके प्रभाव से आविर्भूत हुआ-जैसे श्रीकृष्ण ने यशोदा की गोद में सोये हुए स्वप्न में कुछ ऐसी बातें कहीं जिससे उनका दिव्य-भाव सूचित हुआ।

3. **मर्त्य (मानुष)-** मनुष्यों की घरेलू घटनाओं का वर्णन।

4. **पातालीय-** नागलोक में तक्षकादि नागों के चरित्र का वर्णन।

5. **मर्त्यपातालीय-** कर्णार्जुन युद्ध में कर्ण के शर में प्रविष्ट नाग जब दोबारा उनके पास आया और कहा फिर भी मैं तुम्हारे शर में प्रवेश करता हूँ तुम उस शर को चलाओ। तब कर्ण (मनुष्य) ने नाग (पातालीय) से कहा कि 'यह समझ रक्खो कि कर्ण दोबारा एक बाण को नहीं चलाता- तुम देखो मैं अभी मामूली मर्त्यलोक सम्बन्धी शरों ही से अर्जुन को मार गिराता हूँ'।

6. **दिव्यपातालीय-** शिवजी (दिव्य) के शरीर पर नागराज (पातालीय) का वर्णन।

7. **स्वर्गमर्त्यपातालीय-** जनमेजय के सर्पयज्ञ के सम्बन्ध में आस्तीक ऋषि (मनुष्य), तक्षकनाग (पातालीय) और इन्द्र (स्वर्गीय) का वर्णन।

□□

12. साहित्य का विषय

साहित्य का विषय अनन्त तथा निस्सीम है। पर दो प्रभेद में सभी अन्तर्गत होते हैं- 'विचारितसुस्थ' तथा 'अविचारितरमणीय'। 'विचारितसुस्थ' दल में सभी शास्त्र हैं और 'अविचारितरमणीय' दल में काव्य- ऐसा उद्भट का सिद्धान्त है। पर तत्त्व यह है कि शास्त्र हो या काव्य, निबन्धन में वहीं उपयोगी होगा जो जैसा प्रतिभासित (ज्ञात) होगा। और काव्यों में रसयुक्त ही विषय होना चाहिए- नीरस या विरस नहीं। यह अनुभव की बात है कि कई विषय रस को पुष्ट करते हैं और कई उसे बिगाड़ते हैं। पर काव्यों में कवियों की उक्तियों में रसवत्ता शब्दों में है या अर्थों में-सो अन्वयव्यतिरेक ही से ज्ञात हो सकता है। अर्थात् किसी काव्य को देखने या सुनने पर यदि हम देखें कि जो शब्द इनमें है ये जहाँ-जहाँ रहते हैं तहाँ-तहाँ ही रस है-जहाँ ये शब्द नहीं हैं तहाँ रस नहीं है- तो ऐसे स्थल में शब्द ही से रस माना जायगा। जहाँ अर्थ ही के प्रसंग में ऐसा भान होगा तहाँ अर्थ ही से रस माना जाएगा। कुछ लोगों का मत है कि वर्णित वस्तु कैसी भी हो-रस का होना या न होना वक्ता के स्वभाव पर निर्भर करता है। जैसे अनुरागी पुरुष जिस पदार्थ की प्रशंसा करेगा विरक्त पुरुष उसी की निन्दा करेगा। वस्तु का स्वभाव स्वतः नियत नहीं है। चतुर वक्ता की वाक्यशैली पर बहुत कुछ निर्भर रहता है। ऐसा मत अवन्तिसुन्दरी का है। इनका कहना है-

वस्तु स्वभावोऽत्र कवेरतन्त्रो गुणागुणावुक्तिवशेन काव्ये।
स्तुवन्निबध्नात्यमृतांशुमिन्दुं निन्दंस्तु दोषाकरमाह धूर्तः।।

कवि काव्यस्वभाव के अधीन नहीं है। काव्य में वस्तुओं के गुण या दोष कवि की उक्ति पर ही निर्भर रहता है। चन्द्रमा एक ही वस्तु है। पर चतुर कवि जब उसकी प्रशंसा करता है तो उसको अमृतांशु (अमृतमय किरण वाला) कहता है-और जब उसी की निन्दा करता है तो दोषाकर (दोषों का आकर) कहता है'।

पर असल में दोनों पक्ष ठीक हैं। काव्य का चमत्कार वर्णित वस्तु के स्वभाव पर निर्भर होता है और वस्तुओं के दोष-गुण कविकृत वर्णन पर भी निर्भर होते हैं।।

काव्य का विषय दो प्रकार का होता है- मुक्तक विषय तथा प्रबन्ध विषय। इन दोनों के प्रत्येक पाँच-पाँच प्रभेद हैं-शुद्ध, चित्र, कथोत्थ, संविधानकभू, आख्यानकवान् । सज्जनों के मनोविनोदार्थ यहाँ उदाहरण मैथिली भाषा के दिये जाते हैं-

(1) मुक्तक-शुद्ध- जिसमें शुद्ध एक मात्र वृतान्त है- जैसे-

गरभनिवास त्रास हम विसरल, पसरल विषयक प्रीति।

(महेशवाणी संग्रह-133, चन्द्रा झा)

(2) मुक्तक-चित्र- जिसमें वृतान्त प्रपञ्च रहित है-

बाँधल छलहुँ गरभघर, जे प्रभु कयल उधार।
तनिक चरण नहि अरचह, की गुनि गरब अपार।।
कोन छन की गति होएत, से नहि हृदय विचार।
एकरूप नहि थिर रह, विषम विषय संसार।।
मरमबेधि सहि वेदन, आस तदपि विसतार।
विषय मनोरथ नव नव करमक गति के टार।।

(3) मुक्तक-कथोत्थ- जहाँ एक वृत्तान्त से उत्थित दूसरा वृत्तान्त है-

हे शिव छुटल हमर मन त्रास।
गिरिजावल्लभ चरणक भेलहुँ अन्तिम वयस मे दास।।
जनम जनम कुकरम जत अरजल-से सभ होइछ हरास।
हमरहु हृदय भक्ति सुरलतिका, अविचल लेल निवास।।
भन कविचन्द शिवक अनुकम्पा, सब जग शिवमय भास।
उतपति पालन प्रलय महेश्वर, सभ तुअ भृकुटिविलास।।

(4) मुक्तक-संविधानकभू- जहाँ वृत्तान्त सम्भावित है-

भारी भरोस अहाँक रखै छी, कहै छी महादेव सत्य कथा।
दान कहाँ सँ करू, कर द्रव्य न, एको देखै छी न पुण्य कथा।।
अपने दयाक दरिद्र बनी तँ, छूटै कहाँ लोकक आधिव्यथा।
यदि नाथ निरञ्जन सर्व अहाँ, दुखभार पड़ै किए मोर मथा।।

(5) मुक्तक-लोकाख्यानकवान् - जिसमें वृत्तान्त परिकल्पित है-

आएल वसन्त वनिजार-पसरल प्रेम पसार।
युवयुवती जन आव-हृदय अरपि रस पाव।।

(1) निबन्ध-शुद्ध-

कत कत हमर जनम गेल, कयल न सत उपचार।
तकर पराभव अनुभव, भेलहुँ जगत के भार।।
सेबलहुँ हम ने उमावर, केवल छल व्यवहार।

करुणाकर दुख सुनथि न, दुस्सह दुख के टार।।

(2) निबन्ध-चित्र-

अनकर अनुचर बनि हम रहलहुँ, सहलहुँ शिव हे नित अपमान।
अनुचित करम उचित कै जानल, आनल शिव हे पतितक दान।।
धरम सनातन एक न मानल, ठानल शिव हे मलिन प्रमान।
'चन्द्र' क्किल, मन पतित के मोर सन, करु जनु शिव हे हृदय पखान।।

(3) निबन्ध-कथोत्थ-

शिव शिव मोहि तोहर पद आस।
भल भेल भल भेल त्यागल वास।।
छुटिगेल मोर मन दुरजन त्रास।
भल भल लोकक वैसव पास।।
सपनहुँ सुनब न खल उपहास।
मन न रहत मोर कतहु उदास।
'शिव' 'शिव' रटब जखनधरि श्वास।।

(4) निबन्ध-संविधानकभू-

शिव प्रिय अभिनव गीति प्रीतिसँ रचितहुँ
शिवतट विगतविकार भक्तिसँ नचितहुँ।
महोदार करुणावतारकाँ यचितहुँ
अन्त समय हम काल करालसँ बचितहुँ।
अछि भरोस मन मोर दया प्रभु करता
शरणागत जन जानि सकल दुख हरता।।

(5) निबन्ध-आख्यानकवान् -

सखि सखि ललित समय लखु भोर-
नागर नागरि रैनि रंग करि सयन करै पिअ कोर।।
धीवर अंक मयंक तरणि चढ़ि शशिकर जाल पसार।
उडुगण मीन बझाय चलल जनि गगनपयोनिधिपार।।

काव्य सभी भाषाओं में हो सकता है। भाव चाहिए। कोई एक ही भाषा में काव्य कर सकता है, कोई अनेक भाषाओं में-संस्कृत, प्राकृत, अपभ्रंश, पैशाची इत्यादि।

एकोऽर्थः संस्कृतोक्त्या, स सुकविरचनः, प्राकृतेनापरोऽस्मिन्,
अन्योऽपभ्रंशगीर्भिः, किमपरमपरो, भूतभाषाक्रमेण।
द्वित्राभिः कोऽपि वाग्भिर्भवति चतसृभिः, किञ्च कश्चिद् विवेक्तुं,
यस्येत्थं धीः प्रपन्ना, स्नपयति सुकवेस्तस्य कीर्तिर्जगन्ति।।

❑❑

द्वितीय खण्ड
कविचर्या-राजचर्या

1. कवि का कर्तव्य

काव्य करने के पहले कवि का कर्तव्य है उपयोगी विद्या तथा उपविद्याओं का पढ़ना और अनुशीलन करना। नामपरायण, धातुपरायण, कोश, छन्दःशास्त्र, अलंकार-शास्त्र-ये काव्य की उपयोगी विद्याएँ हैं। गीत-वाद्य इत्यादि 64 कलाएँ 'उपविद्या' हैं। इनके अतिरिक्त सुजनों से सत्कृत- कवि की सन्निधि (पास बैठना), देशवार्ता का ज्ञान, विदग्धवाद (चतुर लोगों के साथ बातचीत) लोकव्यवहार का ज्ञान, विद्वानों की गोष्ठी और प्राचीन काव्य-निबन्ध ये काव्य की 'माताएँ' हैं। आठ काव्य-माताओं का परिगणन इस पद्य में है-

स्वास्थ्यं प्रतिभाऽभ्यासो भक्तिर्विद्वत्कथा बहुश्रुतता।
स्मृतिदार्ढ्यमनिर्वेदश्च मातरोऽष्टौ कवित्वस्य।।

शरीर स्वस्थ, तीव्र प्रतिभा, शास्त्रों का अभ्यास, द1वता तथा गुरु में भक्ति, विद्वानों के साथ वार्तालाप, बहुश्रुतता (शास्त्रों के अतिरिक्त बहुत कुछ वृद्धजनों से सुन-सुनाकर जो ज्ञान उपलब्ध होता है), प्रबल स्मरणशक्ति तथा अनिर्वेद (प्रसन्नचित्त-खेद से शून्य) - ये आठ काव्य की 'माताएं' हैं।

इसके अतिरिक्त कवि को सदा 'शुचि' रहना आवश्यक है। 'शौच' तीन प्रकार का है-वाक्शौच, मनःशौच, शरीरशौच। वाणी की शुद्धि और मन की शुद्धि तो शास्त्रों के द्वारा होती है। शरीर-शुद्धि के सूचक हैं-हाथ-पैर के नख साफ़ हों, मुँह में पान, शरीर में चन्दन का लेप, कीमती पर सादे कपड़े, सिर पर माला। कवि का जैसा स्वभाव है वैसा ही उसका काव्य होता है। लोगों में कहावत भी है-'जैसा मसब्बर वैसी तसवीर'। कवि को स्मितपूर्वाभिभाषी होना चाहिए-जब बोले हँसता हुआ बोले। बातें गम्भीर अर्थवाली कहे। सर्वत्र रहस्य, असल तत्त्व का अन्वेषण करता रहे। दूसरा कवि जब तक अपना काव्य न सुनावे तब तक उसमें दोषोद्भावन न करे, सुनाने पर जो यथार्थ हो सो कह देवे। कवि के लिए घर साफ़ सुथरा-सब ऋतु के अनुकूल स्थान, नाना वृत्त-मूल-लतादि से सुशोभित बगीचा, क्रीडापर्वत, दीर्घिका पुष्करिणी, नहरें, क्यारियाँ, मयूर, मृग, सारस, चक्रवाक, हंस, चकोर, क्रौंच, कुरर, शुक, सारिका-गरमी का प्रतिकार, फव्वारे, लता, कुंज, झूला इत्यादि अपेक्षित हैं। काव्यरचना से थक जाने पर मन की ग्लानि दूर करने के लिए आज्ञाकारी मूक सेवक सहित या एकदम निर्जन स्थान चाहिए। परिचारक अपभ्रंशभाषप्रवीण और परिचारिकाएँ मागधीभाषा-प्रवीण हों। कवि की स्त्रियों को प्राकृत तथा संस्कृत-भाषा जाननी चाहिए। इनके मित्र सर्वभाषाज्ञात हों। कवि को स्वयं सर्व-भाषा-कुशल, शीघ्रवाक्, सुन्दर अक्षर लिखनेवाला, इशारा समझने वाला, नाना लिपि का ज्ञाता होना चाहिए। उसके घर में कौन सी भाषा लोग बोलेंगे सो उसी की आज्ञा पर निर्भर होगा। जैसा-सुना जाता है मगध में राजा शिशुनाग ने यह नियम कर दिया था कि उनके अन्तःपुर में ट, ठ, ड, ढ, ऋ, ष, स, ह इन आठ वर्णों

का उच्चारण कोई न करे। शूरसेन के राजा कुविन्द ने भी कटुसंयुक्त अक्षर के उच्चारण का प्रतिषेध कर दिया था। कुन्तल देश में राजा सातवाहन की आज्ञा थी कि उनके अन्तःपुर में केवल प्राकृत भाषा बोली जाय। उज्जयिनी में राजा साहसांक की आज्ञा थी कि उनके अन्तःपुर में केवल संस्कृत बोली जाय।

पेटी, पाटी, खडिया, बन्द करने के लायक दवात, रोशनाई, क़लम ताडीपत्र या भूर्जपत्र, तालपत्र, लोहकंटक, साफ़ मजी हुई दीवार, इतनी चीज़ें सतत कवि के सन्निहित रहनी चाहिए।

सबसे पहले कवि को अपनी योग्यता का विचार कर लेना चाहिए-मेरा संस्कार कैसा है, किस भाषा में काव्य करने की शक्ति मुझमें है, जनता की रुचि किस ओर है, यहाँ के लोगों ने किस तरह की किस सभा में शिक्षा पाई है, किधर किसका मन लगता है, यह सब विचार करके तब किस भाषा में काव्य करेंगे इसका निर्णय करना होगा। पर यह सब भाषा का विचार केवल उन कवियों को आवश्यक होगा जो एकदेशी आंशिक कवि हैं। जो सर्वतन्त्रस्वतन्त्र हैं, उनके लिए जैसी एक भाषा वैसी सब भाषा। पर इनके लिए भी जिस देश में हों उस देश में जिस भाषा का अधिक प्रचार हो उसी भाषा का आश्रयण करना ठीक होगा। जैसे कहा है कि गौडादि देश में संस्कृत का अधिक प्रचार था, लाट देश में प्राकृत का, मरुभूमि में सर्वत्र अपभ्रंश का, अवन्ती, पारियात्र, दशपुर में पैशाची का, मध्यदेश में सभी भाषा का। जनता को क्या पसन्द है, क्या नापसन्द है- यह भी पता लगा कर जो नापसन्द हो उसका परित्याग करना। परन्तु केवल सामान्य जनता में अपना अपयश सुनकर कवि को आत्मग्लानि नहीं होनी चाहिए, अपने दोष-गुण की परीक्षा स्वयं भी करना चाहिए। इस प्रकार एक प्राचीन श्लोक है-

धियाऽऽत्मनस्तावदचारु नाचरेत्

जनस्तु तद्वेद स यद् वदिष्यति।।

जनावनायोद्यमिनं जनार्दनं

जगत्क्षये जीव्यशिवं शिवं वदन्।।

अर्थात् अपनी समझ में अनुचित कार्य नहीं करना। सामान्य जनता को तो जो मन आवेगा कहेगा। जगत् की रक्षा में तत्पर हैं भगवान् विष्णु। उनको तो लोग 'जनार्दन' (लोगों को पीड़ा देने वाला) कहते हैं और जगत् के संहारकर्ता हैं महादेव जी, उनको 'शिव' (कल्याणकारक) कहते हैं। ख़ासकर प्रत्यक्ष-जीवित कवि के काव्य का सत्कार बहुत कम होता है -

प्रत्यक्षकविकाव्यं च रूपं च कुलयोषितः।

गृहवैद्यस्य विद्या च कस्मैचिद्यदि रोचते।।

अर्थात् जीवित कवि का काव्य, कुलवधू का रूप और घर के वैद्य की विद्या-कदाचित् ही किसी को भाती है।

बालकों के, स्त्रियों के और नीच जातियों के काव्य बहुत जल्दी मुख से मुख फैल जाते हैं।

परिव्राजकों के, राजाओं के, और सद्यः कवि (तत्क्षण काव्य-करने वाला) के काव्य एक ही दिन में दशोंदिशा में फैल जाते हैं। पिता के काव्य को पुत्र, गुरु के काव्य को शिष्य और राजा के काव्य को उनके सिपाही इत्यादि बिना विचारे पढ़ते हैं और तारीफ़ करते हैं।

कवियों के लिए और कई नियम बताये गए हैं। जब तक काव्य पूरा नहीं हुआ है तब तक दूसरों के सामने उसे नहीं पढ़ना। नवीन काव्य को अकेले किसी आदमी के सामने नहीं पढ़ना। इसमें यह डर रहता है कि वह आदमी उस काव्य को अपना कहकर ख्यात कर देगा-फिर कौन साक्षी दे सकेगा कि किसकी रचना है? अपने काव्य को मन ही मन उत्तम न समझ बैठना, न उसका डीङ् हाँकना। अहंकार का लेशमात्र भी सभी संस्कारों को नष्ट कर देता है। अपने काव्य को दूसरों से जँचवाना। यह बात प्रसिद्ध है कि गुण-दोष जैसे पक्षपातरहित उदासीन पुरुष को जँचते हैं वैसे स्वयं काम करनेवाले की नहीं। जो अपने को बड़ा कवि लगावे उसकी रुचि के अनुसार उसके चित्त को प्रसन्न कर देना ही ठीक है-फिर अपने काव्य को ऐसे कविम्मन्य के सामने नहीं पढ़ना। एक तो वह उसका गुण ग्रहण नहीं करेगा, दूसरा यह भी संभव है कि वह उसे अपना कहकर ख्यात कर दे।

कवि के लिए काल के हिसाब से कार्यक्रम के भी नियम बनाये गये हैं। दिन को और रात को चार-चार पहरों में बाँटना। प्रातःकाल उठकर सन्ध्या-पूजा करके सारस्वतसूक्त पढ़ना। फिर एक पहर तक विद्याभवन में आराम से बैठ कर काव्योपयोगी विद्या और उपविद्याओं का अनुशीलन करना। ताज़ा संस्कार से बढ़कर प्रतिभा का उद्बोधक दूसरा नहीं है। दूसरे पहर में काव्य की रचना करना। मध्याह्न के लगभग जाकर स्नान करके शरीर के अनुकूल भोजन करना। भोजन के बाद काव्यगोष्ठी का अधिवेशन। प्रश्नों के उत्तर, समस्या-पूर्ति, मातृकाभ्यास और चित्रकाव्य-प्रयोग इत्यादि तीसरे पहर तक करना। चौथे पहर में अकेले या परिमित पुरुषों के सङ्ग बैठकर प्रातःकाल जो काव्य रचा है उसकी परीक्षा करना। रस के आवेश में जो काव्य रचा जाता है उस समय गुण-दोष विवेक करने की बुद्धि नहीं चलती। इसलिए कुछ समय बीतने पर ही स्वरचित काव्य की परीक्षा हो सकती है। परीक्षा करने पर यदि कुछ अंश अधिक भासित हो तो उसे हटाना, परिवर्तन करना, जो भूल गया हो उसका अनुसन्धान करना। सायंकाल सन्ध्या करना और सरस्वती की पूजा करना इसके बाद दिन में जो काव्य परीक्षित और परिशोधित हो चुका है उसको प्रथम पहर के अन्त तक लिखवाना। द्वितीय तृतीय पहर में सुख से सोना। उचित्त सोने से शरीर निरोग रहता है। चतुर्थ पहर में जागना और ब्राह्म-मुहूर्त्त में प्रसन्न मन से सब पुरुषार्थों का परिचिन्तन करना।

काल के हिसाब से भी चार प्रकार के कवि होते हैं।

(1) **'असूर्यम्पश्य'**- जो गुफाओं के भीतर या भीतर घर में बैठ कर ही काव्य करता है और बड़ी निष्ठा से रहता है-इसकी कविता के लिए सभी काल हैं।

(2) **'निषण्ण'**- जो काव्य-रचना में तन्मय हो कर ही रचना करता है पर उतनी निष्ठा से नहीं रहता है। इसके लिए भी सभी काल हैं।

(3) 'दत्तावसर'- जो स्वामी की आज्ञानुसार ही काव्य-रचना करता है-इसके लिए नियमित काल हैं। जैसे रात के द्वितीय पहर का उत्तरार्ध (जिसे सारस्वत मुहूर्त्त कहते हैं)।

(4) 'प्रायोजनिक'- जो विशेष प्रस्ताव पाकर प्रस्तुत विषय लेकर काव्य-रचना करता है-इसके लिए काल का नियम नहीं हो सकता। जब भी कोई विषय प्रस्तुत होगा तभी वह काव्य करेगा।

पुरुषों की तरह स्त्रियाँ भी कवि हो सकती हैं। कारण इसका स्पष्ट है। बुद्धि, मन इत्यादि का संस्कार आत्मा में होता है, और आत्मा में स्त्री-पुरुष का भेद नहीं है। कितनी राज-स्त्रियाँ, मन्त्रि-पुत्रियां, वेश्याएँ शास्त्रों में पण्डिता और कवि हो गई हैं। **शीला-भट्टारिका, विकटनितम्बा, विजयांका** तथा **प्रभुदेवी-** इन चार स्त्रीकवियों के नाम प्रसिद्ध हैं।

जब प्रबन्ध तैयार हो गया तो उसकी कई प्रतियाँ करा लेनी चाहिए। क्योंकि काव्य-प्रबन्धों के पाँच नाशकारण और पाँच महापद होते हैं। (1) निक्षेप-किसी दूसके के पास धरोहर रखना, (2) विक्रय-बेचना, (3) दान-किसी को दे डालना, (4) देशत्याग- स्वयं कवि देश छोड़ कर देशान्तर चला जाय तथा (5) अल्पजीविता-अल्प ही अवस्था में कवि का मर जाना-ये पाँच काव्य के नाश के कारण होते हैं।

(1) दरिद्रता, (2) व्यसनासक्ति-द्यूत आदि व्यसनों में लगा रहना, (3) अवज्ञा, (4) मन्दभाग्य तथा (5) दुष्ट और द्वेषियों पर विश्वास-ये पाँच 'महापद' हैं।

'अभी रहने दें फिर समाप्त कर लूँगा', 'फिर से इसे शुद्ध करूँगा', 'मित्र के साथ सलाह करूँगा'- इत्यादि प्रकार की यदि कवि के मन में चञ्चलता हो तो इससे भी काव्य का नाश होता है।

कवियों को तर्कादिशास्त्र का ज्ञान भी आवश्यक है-ऐसा सिद्धान्त राजशेखर का है। यही ठीक भी है। पर कुछ लोगों का कहना है कि तर्कादिशास्त्र का परिशीलन कवित्वशक्ति का बाधक होता है। इसके प्रसंग में एक कथा पण्डितों में प्रसिद्ध है- एक बड़े कवि थे, कहने पर तत्क्षण ही श्लोक बना लेते थे। कागज कलम की आवश्यकता नहीं होती थी। अभी भी ऐसे कवि हैं जिन्हें 'घटिकाशतक' की उपाधि है-अर्थात् एक घंटा में 100 श्लोक बना लेते हैं। उक्त कवि ने किसी राजा के दरबार में जाकर अपने आशुकवित्व के द्वारा बड़ी प्रतिष्ठा पाई। राजा के सभापण्डित को पूछा गया-'आप लोग इतना शीघ्र श्लोक क्यों नहीं बना सकते'? पण्डित ने कहा-'जो पण्डित शास्त्र पढ़ेगा वह इतना शीघ्र श्लोक नहीं बना सकेगा। इन कवि महाशय को भी यदि शास्त्र पढ़ाये जायँ तो यही दशा होगी'। राजा ने कवि से कहा-'आप कुछ दिन शास्त्र पढ़कर फिर आइए'। कवि पण्डितजी के पास गये। पण्डितजी उन्हें तत्व-चिन्तामणि का प्रामाण्यवाद पढ़ाने लगे। दस दिन के बाद राजसभा में गये-समस्या दी गई। तो आप लगे सिर खुजलाने और कुछ सोच-विचार कर क़लम काग़ज़ माँगने लगे। किसी तरह श्लोक बनाया-अच्छा बना'। दस दिन के बाद फिर आये तो बहुत देर तक प्रयत्न करने पर भी प्रस्तुत विषय पर श्लोक नहीं बन सका। बड़ी देर में केवल आधा अनुष्टुप् बना सके-

"नमः प्रामाण्यवादाय मत्कवित्वापहारिणे"-

"मेरी कवित्वशक्ति के नाश करनेवाले प्रामाण्यवाद को नमस्कार"।

तार्किक कवियों में सबसे प्रसिद्ध प्रसन्नराघवनाटककर्ता जयदेव हैं। तार्किक कवि कम होते हैं इस विश्वास को दूर करने के उद्देश्य से इस नाटक में पारिपार्श्वक के द्वारा यह प्रश्न है कि 'ये कवि तार्किक होते हुए भी कवि हैं यह आश्चर्य है'। इस पर सूत्रधार कहता है-'इसमें आश्चर्य क्या है-

येषां कोमलकाव्यकौशलकलालीलावती भारती
तेषां कर्कशतर्कवक्ररचनोद्गारेऽपि किं हीयते।
यैः कान्ताकुचकुड्मले कररुहाः सानन्दमारोपिता-
स्तैः किं मत्तकरीन्द्रकुम्भशिखरे नारोपणीयाः शराः।।

तात्पर्य यह है कि 'जो कवि कोमल काव्य-कला में निपुण है सो क्या कठिन तर्क में निपुण नहीं हो सकता। जो पुरुष अपने हाथों से कोमल केलि करता है सो क्या उन्हीं हाथों से बाण नहीं चला सकता'।

इन्हीं **जयदेव** की एक और गौरवोक्ति मिथिला में प्रसिद्ध है-

तर्केषु कर्कशधियो वयमेव नान्यः
काव्येषु कोमलधियो वयमेव नान्यः।
कान्तासु रञ्जितधियो वयमेव नान्यः
कृष्णे समर्पितधियो वयमेव नान्यः।

क्षेमेन्द्र ने कवित्व-शिक्षा के विषय में एक छोटा सा ग्रन्थ लिख डाला है जिसका नाम 'कविकण्ठाभरण' है। इसके अनुसार शिक्षा की पाँच कक्षायें होती हैं- (1) 'अकवेः कवित्वाप्तिः' कवित्वशक्ति का यत् किञ्चित् सम्पादन, (2) 'शिक्षाप्राप्तगिरः कवेः' पदरचना शक्ति सम्पादन करने के बाद उसकी पुष्टि करना, (3) 'चमत्कृतिश्च शिक्षाप्तौ'-कविता-चमत्कार, (4) 'गुणदोषोद्गतिः' काव्य के गुण-दोष का परिज्ञान तथा (5) 'परिचयप्राप्ति'-शास्त्रों का परिचय।

(1) अकवि की कवित्वप्राप्ति के लिए दो तरह के उपाय हैं- 'दिव्य'-यथा-सरस्वती देवी की पूजा, मन्त्र, तप, जप इत्यादि-तथा 'पौरुष'। पौरुष प्रयत्न के सम्बन्ध में तीन तरह के शिष्य होते हैं। 'अल्पप्रयत्नसाध्य'-थोड़े प्रयत्न से जो सीख जाय। 'कृच्छ्रसाध्य'-जिसकी शिक्षा के लिए कठिन परिश्रम की अपेक्षा है। 'असाध्य'- जिसकी शिक्षा हो ही न सके।

अल्पप्रयत्नसाध्य शिष्य के लिए ये उपाय हैं-

(क) साहित्यवेत्ताओं के मुख से विद्योपार्जन करना। शुष्क तार्किक या शुष्क वैयाकरण को गुरु नहीं बनाना। ऐसे गुरुओं के पास पढ़ने से सूक्ति का विकास नहीं होता।

शुष्क तार्किक तथा शुष्क वैयाकरण के प्रसंग कई कहानियाँ प्रसिद्ध हैं। किसी पण्डित के

पास एक तार्किक और एक वैयाकरण पढ़ता था। दोनों की बुद्धि जाँचने के लिए एक दिन घर में जाकर लेट गये, अपनी कन्या को कहा-यदि विद्यार्थी आवें तो कह देना- 'भट्टस्य कट्यां शरटः प्रविष्टः' (भट्टजी की कमर में छिपकली पैठ गई है)। व्याकरण का विद्यार्थी आया। कन्या की बात सुनकर वाक्य को व्याकरण से शुद्ध पाकर चला गया। न्यायशास्त्र का विद्यार्थी आया-उससे भी कन्या ने वही बात कही। पर उसने विचार करके देखा तो समझ गया कि यह तो असम्भव है कि मनुष्य की कमर में छिपकली घुस जाय। गुरुजी बाहर निकले और कहा कि न्यायशास्त्र ही बुद्धि को परिष्कृत करती है, निरा व्याकरण नहीं। एक दिन दोनों विद्यार्थी कहीं जा रहे थे। रास्ते में शाम हो गई-एक वृक्ष के नीचे डेरा डालकर आग जलाकर एक हंडिये में चावल पानी चढ़ा दिया। वैयाकरण रसोई बनाने लगा। नैयायिक बाज़ार से घृत लाने गया। जब चावल आधा पकने पर हुए तो 'टुभ् टुभ् ' शब्द होने लगा। वैयाकरण ने धातुपाठ का पारायण करके विचारा कि 'टुभ्' धातु तो कहीं नहीं है-यह हंडिया अशुद्ध बोल रही है। बस ढेर सा बालू उसमें डाल दिया-बोली बन्द हो गई-वैयाकरण प्रसन्न हो गये-अशुद्ध शब्दोच्चारण अब नहीं होता। उधर नैयायिक महाशय एक दोना में घृत लेकर आ रहे थे तो उनके मन में यह तर्क उठा कि-इन दोनों वस्तुओं में कौन आधार है, कौन आधेय-अर्थात् घृत में दोना है या दोने में घृत। इस बात की परीक्षा करने के लिए उन्होंने दोने को उलट दिया। घृत ज़मीन पर गिर पड़ा। आप बड़े प्रसन्न हुए कि शङ्का का समाधान हो गया-दोना ही घृत का आधार था। डेरे पर पहुँचे तो हंडिया में बालू भरा पाया। पूछने पर वैयाकरण ने जवाब दिया-"यह पात्र अशुद्ध बोल रहा था। इससे मैंने इसका मुँह बन्द कर दिया-पर तुम घृत कहाँ लाये हो?" नैयायिक ने कहा, मैंने आज एक बड़े जटिल प्रश्न का हल किया-"दोनों ही घृत का आधार है-घृत दोने का नहीं"। दोनो अपनी अपनी चतुरता पर प्रसन्न होकर भूखे घर लौट आये।

(ख) व्याकरण पढ़कर- नाम, धातु, छन्दों में विशेष परिश्रम करके फिर काव्यों के सुनने में यत्न देना। विशेषकर देशभाषा के सरस गीत और गाथाओं को बड़े ध्यान से सुनना। इस तरह सरस काव्यों के सुनने से और उनके रसों में मग्न होने से कवित्व का अङ्कुर हृदय में उत्पन्न होता है।

दूसरे दरजे का शिष्य है 'कृच्छ्रसाध्य'। उसके लिए ये उपाय हैं-

कालिदास के सब ग्रन्थों को पढ़ना और उनके एक एक पद, श्लोक पाद और वाक्यों का एकचित्त होकर परिशीलन करना। कालिदास के पद्यों का कुछ हेर-फेर कर कुछ पद या पदांश को छोड़कर अपनी ओर से उनकी पूर्ति करना। छन्द के अभ्यास के लिए पहले-पहले बिना अर्थ के ही वाक्यों की छन्दोबद्ध रचना करना-जैसे-

आनन्दसन्दोहपदारविन्दकुन्देन्दुकन्दोदितबिन्दुवृन्दम्।
इन्दिन्दिरान्दोलितमन्दमन्दनिष्पन्दनन्दन्मकरन्दवन्द्यम्।।

(इस चाल की शिक्षा आज-कल के एक परम प्रसिद्ध कवि पण्डित की हुई है। बाल्यावस्था ही में उनके पिता ने उनको सरल छन्दों का ज्ञान करा दिया था-फिर उन्हें कहें 'श्लोक बना'।

टूटे फूटे शब्दों को जोड़ कर छन्दोबद्ध पद्य बन जाता था-भाषा भी ऊटपटांग ही होती थी। फिर पिताजी उन श्लोकों की टीका बना लेते थे। इस कार्य में पिताजी ऐसे दक्ष थे कि किसी भाषा के कैसे भी वाक्य हों उनका संस्कृत व्याकरण के अनुसार वे अर्थ निकाल लेते थे। **रघुवंश** के द्वितीय सर्ग की उन्होंने एक टीका लिखी जिसके अनुसार समस्त सर्ग का यह अर्थ निकलता है कि दिलीप वशिष्ठ की गाय चुरा ले गये। यह टीका **सुप्रभात पत्र** में छप रही है।)

इसके अनन्तर प्रसिद्ध प्राचीन श्लोकों में हेरफेर कर उनकी प्रकारान्तर से पूर्ति करना। जैसे **रघुवंश** का पहला श्लोक है-

वागर्थाविव सम्पृक्तौ वागर्थप्रतिपत्तये।
जगतः पितरौ वन्दे पार्वतीपरमेश्वरौ।।

इसका अनुकरण-

वाण्यर्थाविव संयुक्तौ वाण्यर्थप्रतितपत्तये।
जगतो जनकौ वन्दे शर्वाणीशशिशेखरौ।।

तृतीय प्रकार के शिष्य हैं 'असाध्य'। इसके प्रसंग में क्षेमेन्द्र का सिद्धान्त है कि जो मनुष्य व्याकरण या न्यायशास्त्र के पढ़ने से पत्थर के समान जड़ हो गया है। जिसके कानों में काव्य के शब्द कभी नहीं घुसे-ऐसे मनुष्य में कवित्व कभी भी नहीं उत्पन्न हो सकता-कितनी भी शिक्षा उसे दी जाय। दृष्टान्त-

'न गर्दभो गायति शिक्षितोऽपि, सन्दर्शितं पश्यति नार्कमन्धः'।

(2) पद-रचना-शक्ति-सम्पादन करने के बाद उसके उत्कर्षसम्पादन के उपाय यों हैं-गणपतिपूजन, सारस्वतयाग करना, तदनन्तर छन्दोबद्ध पद्यरचना का अभ्यास, अन्य कवियों के काव्य को पढ़ना, काव्याङ्ग विद्याओं का परिशीलन, समस्यापूर्ति, प्रसिद्ध कवियों का सहवास, महाकाव्यों का आस्वादन, सौजन्य, सज्जनों से मैत्री, चित्त प्रसन्न तथा वेशभूषा सौम्य रखना, नाटकों के अभिनय देखना, चित्त शृंगाररस में पगा हो, अपने गान में मग्न रहना, लोकव्यवहार का ज्ञान, आख्यायिका तथा इतिहासों का अनुशीलन, सुन्दर चित्रों का निरीक्षण, कारीगरों की कारीगरी को मन लगाकर देखना, कवियों को यथाशक्ति दान देना, वीरों के युद्ध का निरीक्षण, सामान्य जनता के वार्तालाप को ध्यान से सुनना, श्मशान तथा जंगलों में घूमना, तपस्वियों की उपासना, एकान्तवास, मधुर तथा स्निग्ध भोजन, रात्रिशेष में जागना, प्रतिभा तथा स्मरण शक्ति का समुचित उद्बोधन, आराम से बैठना, दिन में कुछ सोना, अधिक सर्दी तथा गरमी से बचना, हास्यविलास, जानवरों के स्वभाव का परिचय, समुद्र, पर्वत, नदी इत्यादि की स्थिति (भूगोल) का ज्ञान, सूर्य, चन्द्रमा तथा नक्षत्रादि (खगोल) का ज्ञान, सब ऋतुओं के स्वभाव का ज्ञान, मनुष्य-मण्डलियों में जाना, देशी भाषाओं का ज्ञान, पराधीनता से बचना, यज्ञमण्डपों में, सभागृहों में तथा विद्या-शालाओं में जाना, अपनी उन्नति की चिन्ता न करना, दूसरों ही की उन्नति की चिन्ता

करना, अपनी तारीफ में संकोच, दूसरों की तारीफ़ का अनुमोदन, अपने काव्यों की व्याख्या करना ('जीवत्कवेराशयो न वर्णनीयः'), किसी से वार या डाह न करना, व्युत्पत्तिसम्पादन के लिए सभी लोगों का शिष्य होना, किस समय कैसा काव्य पढ़ा जाय अथवा कैसे श्रोताओं को कैसा काव्य रुचिकर होता है इत्यादि ज्ञान,अपने काव्यों का देशान्तर में प्रचार, दूसरों के काव्यों का संग्रह, सन्तोष तथा याचना नहीं करना। कहा भी है-

विद्यावतां दातरि दीनता चेत् किं भारतीवैभवविभ्रमेण।
दैन्यं यदि प्रेयसि सुन्दरीणां, धिक् पौरुषं तत् कुसुमायुधस्य।।

ग्राम्य (गँवार) भाषा का प्रयोग नहीं करना, काव्य-रचना में खूब परिश्रम करना, पर बीच बीच में विश्राम अवश्य करना, नये नये भावों और विचारों के लिए प्रयत्न, कोई अपने ऊपर आक्षेप करे तो उसे गम्भीरता से सह लेना, चित्त में क्षोभ नहीं लाना, ऐसे पदों का यथोचित यथावसर प्रयोग, जिस काव्य का आरम्भ किया उसे पूर्ण अवश्य करना।

(3) इस तरह जो कवि शिक्षित हो चुका उसके काव्य में चमत्कार या रमणीयता परम आवश्यक है। बिना रमणीयता के काव्य में काव्यत्व नहीं आता। पण्डितराज जगन्नाथ ने इसी लिए काव्य का लक्षण ही ऐसा किया है-**'रमणीयार्थप्रतिपादकः शब्दः काव्यम्'**। यह रमणीयता दस प्रकार की होती है-

1. **अविचारित-रमणीय-** जिस काव्य के आशय समझने या उसके अन्तर्गत रस के आस्वादन में विशेष सोचने की ज़रूरत नहीं होती। जैसे- श्रीकृष्ण की मूर्ति के प्रति तुलसीदास की उक्ति-

सीस मुकुट कटि काछनी, भले बने हो नाथ।
तुलसी माथा तब नमै, धनुष बाण लेहु हाथ।।

इसके आशय तथा अन्तर्गत भक्ति-भाव के समझने में विलम्ब नहीं होता।

2. **विचार्यमाण रमणीय-** जिसके रसास्वदन में कुछ सोचने की ज़रूरत होती है। जैसे - बिहारी की उक्ति-

मानहु मुख दिखरावनी, दुलहिन करि अनुराग।
सासु सदन मन ललनहुँ, सौतिन दियो सुहाग।।

इसमें कुछ विचारने ही से अन्तर्गत भाव का बोध होता है। अथवा-

नयना मति रे रसना निज गुण लीन्ह।
कर तू पिय झझकारे अपयस लीन्ह।।

3. **समस्तसूक्तव्यापी-** जो सम्पूर्ण कविता में है-उसके किसी एक आध खण्ड में नहीं। जैसे उक्त बिहारी का दोहा। अथवा तुलसीदासजी का दोहा-

उदित उदयगिरिमंच पर, रघुवर बालपतंग।

विकसे सन्तसरोजवन, हरषे लोचनभृंग।।

यहाँ समस्त दोहा में भाव व्याप्त है-किसी एक खंड में नहीं।

4. सूक्तैकदेशदृश्य- जो कविता के किसी एक अंश में भासित हो। जैसे कुमारसम्भव के श्लोक में-

द्वयं गतं सम्प्रति शोचनीयतां, समागमप्रार्थनया कपालिनः।

कला च सा चान्द्रमसी कलावतस्त्वमस्य लोकस्य च नेत्रकौमुदी।।

पार्वतीजी से बटु कहता है-'कपाली शिवजी के साथ रहने की इच्छा करती हुई तू तथा चन्द्रमा की कला दोनों शोचनीय दशा को प्राप्त हुई'। इस पद्य का समस्त भाव 'कपालिनः' पद में है। शिवजी का सहवास शोचनीय क्यों है?- क्योंकि वे कपाली हैं, भिखारी हैं। जैसा साहित्य-ग्रन्थों में लिखा है 'कपालिनः' पद के स्थान में यदि उसी अर्थ का पद 'पिनाकिनः' होता तो भाव पुष्ट नहीं होता। हिन्दी में यह एकदेशरमणीयता कवित्तों में अधिक पाई जाती है। यथा-एक कवित्त के पूर्वार्द्ध में विरहिणी वसन्त की शोभा का वर्णन करती हुई अन्त में कहती है-'बिन प्यारे हमें नहि जात सही'। यह कविता मेरे भाई की है। इसका उत्तरार्द्ध यों है, पूर्वार्द्ध मुझे स्मरण नहीं है-

'यदुनन्दन आयो अरी सजनी, एक औचक में सखि आय कही।

सुनि चौकि चकी उझकी हरखाय, उठी मुसकाय लजाय रही'।।

अथवा पद्माकर का कवित्त-

लपटै पट प्रीतम को पहिरयो, पहिराय दिये चुनि चूनर खासी...

कान्ह के कान में आँगुरि नाय, रही लपटाय लवंगलता सी।

5. शब्दगतरमणीयता- इसके उदाहरण पद्माकर के काव्य में अधिक पाये जाते हैं यथा वसन्त-वर्णन-

कूलन में केलि में कछारन में कुंजन में,
क्यारिन में कलिन कलीन किलकंत है।
कहै पद्माकर परागन में पानहूँ में,
पानन में पीक में पलाशन पतंग है।
द्वार में दिशान में दुनी में देश देशन में ,
देखो दीप दीपन में दीपत दिगंत है।
बीथिन में व्रज में नवेलिन में बेलिन में,
बनन में वागन में बगरयो वसंत है।।

6. अर्थगतरमणीयता- (रामायण)

तन सकोच मन परम उछाहू
गूढ़ प्रेम लकि पर न काहू।
जाइ समीप राम छवि देखी
रहि जनु कुँवरि चित्र अवरेखी।।

पद्माकर-

जैसी छवि श्याम की पगी है तेरी आँखिन में,
ऐसी छवि तेरी श्याम आँखिन पगी रहै।
कहै पद्माकर ज्यों तान में पगी है त्यौंही,
तेरी मुसुकानि कान्ह प्राण में पगी रहै।
धीर धर धीर धर कीरति किशोरी भई,
लगन इतै उतै बराबर जगी रहै।
जैसी रटि तोहि लागी माधव की राधे ऐसी,
राधे राधे राधे रट माधव लगी रहै।।

यहाँ न शब्द की छटा है, न अलंकार का चमत्कार-पर भाव कैसा प्रगाढ़ है!

7. शब्दार्थोभयगतरमणीयता- (बिहारी 32)

समरस समर-सकोच-बस, विबस न ठिकु ठहराय।
फिर फिर उझकति फिरि दुरति, दुरि दुरि उझकति जाय।।

यहाँ समानलज्जामदना मध्या का स्वाभाविक चित्र हृदयग्राही है। साथ साथ शब्द-लालित्य भी है। तथा पद्माकर-

औरे रस औरे रीति औरे राग औरे रंग,
औरे तन और मन औरे वन ह्वै गये।।

8. अलंकारगत रमणीयता-

कहँ कुम्भज कहँ सिन्धु अपारा
सोखेउ सुयश सकल संसारा।
रवि मंडल देखत लघु लागा
उदय तासु त्रिभुवन तम भागा।।
मंत्र परम लघु तासु बस, विधि हरि हर सुर सर्व।

महामत्त गजराज कहँ, वश कर अंकुश खर्व।।

कैसी उपमाओं की श्रृंखला है! फिर व्यतिरेक और उत्प्रेक्षा की छटा रामायण ही में-

गिरा मुखर तनु अर्ध भवानी
रति अति दुखित अतनु पति जानी।
विष वारुनी बन्धु प्रिय जेही
कहिय रमासम किमु वैदही।।
जो छविसुधापयोनिधि होई
परम रूपमय कच्छप सोई।
शोभा रजु मन्दर श्रृंगारू
मथै पाणिपंकज निज मारू।।
एहि विधि उपजै लच्छि जब, सुन्दरता सुख मूल।
तदपि सकोच समेत कवि, कहहिं सीय समतूल।।

9. रसगत रमणीयता- (बिहारी 14)

स्वेद सलिल रोमांच कुस, गहि दुलहिन अरु नाथ।
दियो हियौ सँग नाथ के, हाथ लिए ही हाथ।।

आत्मसमर्पण का कैसा सुन्दर चित्र है!

पद्माकर-

चन्द्रकला चुनि चूनरि चारु, दई पहिराय सुनाय सुहोरी
वेदी विशाखा रची पदमाकर, अंजन आँजि समारि कै गोरी।
लागी जबै ललिता पहिरावन, कान्ह को कंचुकि केसर बोरी
हेरि हरे मुसकाय रही, अंचरा मुख दै वृषभान-किसोरी।।

हास्य का भी रमणीय वर्णन पद्माकर ने किया है-

हँसि हँसि भजैं देखि, दूलह दिगम्बर को
पाहुनी जे आवै हिमाचल के उछाह में।
कहै पदमाकर सुकाहूसौं कहै को कहा
जोई जहाँ देखै सो हँसेई तहाँ राह में।
मगन भयेई हँसैं नगन महेश ठाढ़े
औरे हँसेऊ हँसो हँस के उमाह में

शीश पर गंगा हँसै भुजनि भुजंगा हँसै

हास ही को दङ्गा भयो नंगा के विवाह में।।

10. रसालङ्कारोभयगतरमणीयता- के भी ये ही उदाहरण हैं।।

(4) कविशिक्षा की चौथी कक्षा है **गुण-दोष-ज्ञान।** यहाँ (1) शब्दवैमल्य, (2) अर्थवैमल्य, (3) रसवैमल्य ये तीन **'गुण'** हैं और (1) शब्दकालुष्य, (2) अर्थकालुष्य तथा (3) रसकालुष्य-ये तीन **'दोष'** हैं।

(10क) शब्दवैमल्य यथा पद्माकर-

राधामयी भइ श्याम की मूरत, श्याममयी भइ राधिका डोलैं।

(ख) शब्दकालुष्य- के उदाहरण वे होंगे जहाँ शृंगार या करुणरस के वर्णन में विकट वर्णों का प्रयोग होगा-या वीररस के वर्णन में कोमल वर्णों का प्रयोग। इस शब्दवैमल्य का विलक्षण उदाहरण भवभूति के उत्तररामचरित में मिलता है-

यथेन्दावानन्दं व्रजति समुपोढे कुमुदिनी

तथैवास्मिन् दृष्टिर्मम - (यहाँ तक मैत्री भाव है इसलिए कोमल शब्द हैं। इसके आगे वीररस है तदनुकूल उद्भटवर्ण हैं)-**कलहकामः पुनरयम् ।**

झणत्कारक्रूररणितगुणगुञ्जद्गुरुधनु।

धृतप्रेमा बाहुर्विकचविकरालोल्वणरसः।।

(2) (क) अर्थवैमल्य (रामायण)-

भोजन समय बुलावत राजा। नहि आवत तजि बालसमाजा।।

कौशिल्या जब बोलन जाई। ठुमुकि ठुमुकि प्रभु चलहिं पराई।।

निगम नेति शिव अन्त न पाई। ताहि धरै जननी हठि धाई।।

धूसर धूरि भरे तनु आये। भूपति बिहँसि गोद बैठाये।।

गृहस्थ सुख का कैसा हृदयग्राही चित्र है।

(ख) अर्थकालुष्य- इसी वर्णन में यदि यह कहा होता कि 'भागते बालक को पकड़ कर माता ने दो थप्पड़ लगाया, जिस पर बालक चिल्लाने लगा-और पिताजी क्रुद्ध होकर पत्नी को भला-बुरा कहने लगे - तो चित्र बिल्कुल कलुषित हो जाता।

(3) (क) रसवैमल्य- बिहारी (701)-

ज्यौं ह्वै हौं त्यौं होउँगो, हौं हरि अपनी चाल।

हठु न करौ, अति कठिनु है, मो तारिबो गुपाल।।

इसी के सदृश पण्डितराज जगन्नाथ की उक्ति गंगाजी के प्रति है-

बधान द्रागेव द्रढिमरमणीयं परिकरं

किरीटे बालेन्दुं निगडय दृढ़ं पन्नगगणैः।

न कुर्यास्त्वं हेलामितरजनसाधारणधिया

जगन्नाथस्यायं सुरधुनि समुद्धारसमयः।।

(ख) रसकालुष्य-यथा

काज निबाहे आपनो, फिरि आवेंगे नाथ।

बीते यौवन ना कभी, फिर आवत है हाथ।।

यौवन की अस्थिरता का वर्णन श्रृंगाररस को कलुषित कर देता है।

(5) कविशिक्षा की पाँचवी कक्षा है **'परिचय'**। 'परिचय' से यह तात्पर्य है कि कवि को इतने शास्त्रों का परिचय (ज्ञान) आवश्यक है- न्याय, व्याकरण, भरतनाट्यशास्त्र, चाणक्यनीतिशास्त्र, वात्स्यायन कामशास्त्र, महाभारत, रामायण, मोक्षोपाय, आत्मज्ञान, धातुविद्या, वादशास्त्र, रत्नशास्त्र, वैद्यक, ज्योतिष, धनुर्वेद, गजशास्त्र, अश्वशास्त्र, पुरुषलक्षण, द्युत, इन्द्रजाल, प्रकीर्णशास्त्र।

अर्थात् बिना सर्वज्ञ हुए कवि होना असम्भव है।

यह तो हुआ **राजशेखर** तथा **क्षेमेन्द्र** के अनुसार कवियों की शिक्षा और उनके कर्त्तव्य।

❑❑

2. काव्य एवं कवि के प्रति राजा का कर्त्तव्य

राजा का कर्त्तव्य यह है कि कवि-समाज का आयोजन करे। इसके अधिवेशन के लिए एक सभा भवन (Hall) बनना चाहिए। जिसमें सोलह खम्भे, चार द्वार और आठ मत्तवारणी (अटारियाँ) हों। इसी में लगा हुआ राजा का क्रीड़ा-गृह रहेगा। सभा के बीच में चार खम्भों को छोड़कर एक हाथ ऊँचा एक चबूतरा होगा। उसके ऊपर एक मणि-जटित वेदिका। इसी वेदिका पर राजा का आसन होगा। इसके उत्तर की ओर संस्कृत-भाषा के कवि बैठेंगे। यदि एक ही आदमी कई भाषा में कवित्व करता हो तो जिस भाषा में उसकी अधिक प्रवीणता होगी वह उसी भाषा का कवि समझा जाएगा। जो कई भाषाओं में बराबर प्रवीण है वह उठ-उठ कर जहाँ चाहे बैठ सकता है। इनके पीछे वैदिक, दार्शनिक, पौराणिक, स्मृतिशाली, वैद्य, ज्योतिषी इत्यादि। पूरब की ओर प्राकृत-भाषा के कवि। इनके पीछे नट, नर्तक, गायन, वादन, वाग्जीवन ('वाक' 'बोलना' से जिनकी जीविका हो, (*Professional Lecturer*, आज-कल के उपदेशक), कुशीलव, तालावचर (ताल देनेवाला-तबला या मृदंगवाला) इत्यादि। पश्चिम की ओर अपभ्रंश भाषा के कवि, इनके पीछे चित्रकार, लेपकार, मणि जोड़नेवाले, जौहरी, सोनार, बढ़ही, लोहार इत्यादि। दक्षिण की ओर पैशाची भाषा के कवि। इनके पीछे वेश्यालम्पट, वेश्या, रस्सों पर नाचनेवाला, जादूगर, जम्भक, पहलवान, सिपाही इत्यादि।

इस सभा में काव्यगोष्ठी करके राजा काव्यों की परीक्षा करेगा। **वासुदेव, सातवाहन, शूद्रक, साहसाङ्क** इत्यादि प्राचीन राजाओं की चलाई हुई व्यवस्था के अनुसार यह परीक्षा होगी। सभा में बैठनेवाले सब हृष्ट-पुष्ट होंगे। सभा ही में पारितोषिक भी दिये जायेंगे। यदि कोई काव्य लोकोत्तर चमत्कार का निकले तो तदनुसार ही उस कवि का सम्मान होगा। ऐसी गोष्ठियाँ लगातार नहीं होंगी। कुछ दिनों के अन्तर पर हुआ करेंगी (**दरभंगा** के भूतपूर्व **महाराज लक्ष्मीश्वरसिंह** प्रति सोमवार पण्डितों की ऐसी सभा करते थे)। इन गोष्ठियों में काव्य-रचना तथा शास्त्रार्थ हुआ करेंगे। काव्य और शास्त्र की चर्चा समाप्त होने पर विज्ञानियों की बारी आवेगी। देशान्तर से जो विद्वान् आवें उनका शास्त्रार्थ देशी पण्डितों के साथ कराकर यथायोग्य पुरस्कार दिये जायेंगे। इनमें यदि कोई नौकरी चाहें तो उनको रख लेना उचित है।

इस व्यवहार का अनुसरण राजकर्मचारी भी यथाशक्ति करेंगे। (अकबर के समय में राजा मानसिंह तथा टोडरमल के मकान में पण्डितों की सभा हुआ करती थी।)

बड़े बड़े शहरों में काव्यशास्त्र-परीक्षा के लिए ब्रह्मसभा की जायगी। इनमें जो लोग परीक्षोत्तीर्ण होंगे उनको 'ब्रह्मरथयान' तथा 'पट्टबन्ध' पारितोषिक मिलेगा। यह सम्मान उज्जयिनी में कालिदास, मेंठ, अमर, रूपसूर, भारवि, हरिचन्द्र, चन्द्रगुप्त का और उससे भी पहले पाटलिपुत्र में उपवर्ष, वर्ष, पाणिनि, पिंगल, व्याडि, वररुचि, पतञ्जलि का हुआ था। रथ पर बैठाकर पण्डित को राजा स्वयं उस रथ को खींचकर ले जाते थे इसे 'ब्रह्मरथयान' कहते हैं। सोने का मुकुट या बहुमूल्य पगड़ी पण्डित के सिर पर बाँधी जाती थी- इसे 'पट्टबन्ध' कहते हैं।

पेशवाओं के समय में जिस पण्डित पर पेशवा अधिक प्रसन्न होते थे उसे एक लाख दक्षिणा देकर पालकी पर बिठाकर उसमें स्वयं अपना कंधा लगाकर विदा करते थे। ऐसा सत्कार मैथिल-नैयायिक सचल मिश्र का पूना में हुआ था। इनके प्रपौत्र अभी वर्तमान हैं। जबलपुर ज़िला में भूमि भी इनको दी गई जो अब तक इनके सन्तान के हाथ में है।

यह तो हुई राजा-द्वारा पण्डित-परीक्षा की व्यवस्था। जनताकृत पाण्डित्य-परीक्षा की प्रथा मिथिला में 150-200 वर्ष पहले तक थी। जब कोई पण्डित देश-देशान्तर से धन-प्रतिष्ठा लाभ कर अपने देश लौटता था तब यदि वह अपने को तद्योग्य समझता था तो अपने देशवालों को कहता था-'अब मैं सर्वत्र से प्रतिष्ठा लाभ कर आया हूँ। पर,

'किं तया हतया राजन् विदेशगतया श्रिया।
अरयो यां न पश्यन्ति यां न भुञ्जन्ति बान्धवाः'।।
(उन्नति जो परदेश में, सो उन्नति केहि काज।
जाको शत्रु न देखिहैं, बन्धु न आवत काज।।)

इसलिए मुझे अपने देश की प्रतिष्ठा की लालसा है। इस देश के सबसे ऊँची प्रतिष्ठा 'सरयन्त्र' की है। यह परीक्षा मेरी हो यह मेरी अभिलाषा है'। इस परीक्षा का क्रम यह था। पहले तो देश भर के पण्डित कठिन से कठिन प्रश्न पूछते थे-केवल एक शास्त्र का नहीं, सभी शास्त्रों का। इन सब प्रश्नों का सन्तोषजनक उत्तर देना पड़ता था। पण्डित लोगों के सन्तुष्ट हो जाने पर सामान्य प्रश्न जनता पूछती थी। जिसके जो मन आता था, पूछता था। सभों का सन्तोषजनक उत्तर करना पड़ता था। सभी लोग एक एक कर सन्तुष्ट हो गये तब यह प्रतिष्ठा मिलती थी। इस 'सरयन्त्र' पद का अर्थ क्या है सो अब किसी को मालूम नहीं है। पर प्रथा का नाम तक अब भी प्रसिद्ध है। दो सौ बरस हुए, गोकुलनाथ उपाध्याय एक बड़े पण्डित हुए, उनके रचित ग्रन्थ-न्याय, वेदान्त, साहित्य, काव्य, ज्योतिष, कर्मकाण्ड के अब तक मिलते हैं। यहाँ तक कि एक ग्रन्थ इनका 'पारसीप्रकाश' नाम का है, जिसमें फारसी शब्दों के अर्थ संस्कृत में दिये हैं। इनकी सरयन्त्र परीक्षा हुई। इसमें इनसे पूछा गया-'विष्ठा का स्वाद कैसा है'? कुछ विचार कर इन्होंने उत्तर दिया-'कटु'। 'यह कैसे विश्वास करूँ?' प्राश्निक ने पूछा। उत्तर मिला, 'सूअर जब विष्ठा खाता है तब उसकी आँखों से आँसू बहता है, यह केवल कटु पदार्थ ही के खाने से होता है'। पूछने वाला सन्तुष्ट हो गया।

मिथिला में जब से पण्डिताई की दक्षिणा में राज्य मिला तब से पण्डितों की परीक्षा महाराज के दरबार में होती है। दरबारी प्रधान पण्डित-परीक्षा लेते हैं-उत्तीर्ण पण्डितों को महाराज के सामने शास्त्रार्थ करना पड़ता है। पारितोषिक में प्रतिष्ठासूचक धोती का एक जोड़ा मिलता है-और महाराज की ओर से या और मिथिलास्थ धनियों की ओर से जब कभी पण्डितों का निमन्त्रण होगा तो इन्हीं धोतीवालों का होगा। यह प्रथा अब तक जारी है।

3. काव्यचौर

दूसरों के रचित शब्द और अर्थ का अपने प्रबन्ध में निवेश करना 'हरण' 'चोरी' Plagiarism' कहलाता है।

शब्द की 'चोरी' पाँच प्रकार की होती है-एक पद का, श्लोक के एक पाद का, श्लोक के दो पादों का, सम्पूर्ण श्लोक का, सम्पूर्ण प्रबन्ध का।

परप्रयुक्त पदों का बचाना असम्भव है। इसी तात्पर्य से कहा है-

नास्त्यचौरः कविजनो, नास्त्यचौरो वणिग्जनः।

उत्पादकः कविः कश्चित् , कश्चिच्च परिवर्तकः।।

आच्छादकस्तथा चान्यस्तथा संवर्गकोऽपरः।।

अर्थात् - कोई भी बनिया ऐसा नहीं जो चोर नहीं है, कोई भी कवि ऐसा नहीं जो चोर नहीं है। कोई कवि 'उत्पादक' होता है, नई रचना करता है, कोई 'परिवर्तक' अर्थात् दूसरों की रचना में फेर-बदल कर अपना बनाता है, कोई 'आच्छादक' अर्थात् दूसरों की रचना को छिपाकर तत्सदृश अपनी रचना का प्रचार करता है, कोई 'संवर्गक' अर्थात् डाकू, खुल्लमखुल्ला दूसरे के काव्य को अपना कहकर प्रकाश करता है।

इस विषय में पण्डितों में यह श्लोक प्रसिद्ध है-

कविरनुहरति च्छायामर्थं कुकविः पदादिकं चौरः।

सर्वप्रबन्धहर्त्रे साहसकर्त्रे नमस्तस्मै।।

अर्थात् जो दूसरों के काव्य की छाया-मात्र का अनुकरण करता है सो 'कवि' है। जो अर्थ या भाव का अनुकरण करता है सो 'कुकवि' है। जो पदवाक्यादि का अनुकरण करता है सो 'चोर' है। जो समस्त प्रबन्ध, पदवाक्य, अर्थ, भाव सभी का अनुकरण करता है ऐसे साहस करने वाले को नमस्कार है।

इस सम्बन्ध में **कविकण्ठाभरण** में छः दर्जे के कवि कहे गये हैं-

छायोपजीवी, पदकोपजीवी, पादोपजीवी सकलोपजीवी।
भवेदथ प्राप्तकवित्वजीवी स्वोन्मेषतो वा भुवनोपजीव्यः।।

अर्थात् (1) दूसरे के काव्य की छाया-मात्र लेकर जो कविता करे। (2) एक - आध पद लेकर, (3) श्लोक का एक पाद लेकर, (4) समग्र श्लोक लेकर, (5) जो कवि शिक्षा प्राप्त कर ऐसी शिक्षा के बल से कविता करे, (6) अपनी स्वाभाविक प्रतिभा के बल कविता करे।

कुछ लोगों का कहना है कि प्राचीन कवियों के काव्यों का भलीभाँति परिशीलन करने की आवश्यकता है। क्योंकि यही एक उपाय है कि परोच्छिष्ट भावों को हम बचा सकें-या उन भावों

को हम उलट-फेर कर अपने काव्य में उपयोग कर सकें। पर असल में कवि की प्रतिभा अवाङ्मनसगोचर दृष्ट तथा अदृष्ट वस्तुओं को जान लेती है-और उनका उचित-अनुचित विभाग भी कर लेती है। कवियों के ऊपर सरस्वतीजी की ऐसी कृपा है कि जो वस्तु और लोगों के लिए जाग्रत अवस्था में अदृश्य है सो भी कवियों को स्वप्नावस्था में भासित हो जाता है। इसी कृपा के प्रसाद से दूसरों के शब्द और भाव के प्रसंग में कवि अन्धा होता है-उनके अतिरिक्त में उनकी दिव्य दृष्टि होती है। कवियों के मतिदर्पण में समस्त संसार प्रतिबिम्बित होता है। शब्द और अर्थ सभी कवियों के सामने स्वयं उपस्थित होते रहते हैं, इस आशा से कि कविजी मेरा ही ग्रहण करेंगे।

इतना होते हुए भी कवियों को तीन प्रकार के अर्थ जानने का प्रयत्न करना होगा। ये तीन हैं- अन्ययोनि, निह्नतयोनि और अयोनि। इनमें 'अन्ययोनि', जिसकी उत्पत्ति दूसरों से है-दो प्रकार के होते हैं 'प्रतिबिम्बकल्प' (अर्थात् प्रतिबिम्ब के सदृश) और 'आलेख्यप्रख्य' (अर्थात् चित्र के सदृश)। 'निह्नतयोनि' भी दो प्रकार का है-तुल्यदेहितुल्य और परपुरप्रवेश सदृश। 'अयोनि' के ग्यारह भेद हैं।

जिसमें अर्थ बिल्कुल वही है केवल शब्द-रचना का भेद है, उसे 'प्रतिबिम्बकल्प' कहते हैं। जिसमें थोड़ा सा हेर-फेर इस चतुराई के साथ किया गया है कि वही भाव नवीन सा मालूम होता है-उसे 'आलेख्यकल्प' कहेंगे। दृष्टान्त-

ते पान्तु वः पशुपतेरलिनीलभासः
कण्ठप्रदेशघटिताः फणिनः स्फुरन्तः।
चन्द्रामृताम्बुकणसेकसुखप्ररूढै-
यैरङ्कुरैरिव विराजति कालकूटः।। (प्राचीन)

इसका 'प्रतिबिम्बकल्प' अनुकरण होगा-

जयन्ति नीलकण्ठस्य नीलाः कण्ठे महाहयः।
गलद्गङ्गाम्बुसंसिक्तकालकूटाङ्कुरा इव।।

और 'आलेख्यप्रख्य' अनुकरण होगा-

जयन्ति धवलव्यालाः शम्भोर्जूटावलम्बिनः।
गलद्गङ्गाम्बुसंसिक्तचन्द्रकन्दाङ्कुरा इव।।

जहाँ पर दोनों उक्तियों में इतना सादृश्य हो कि भेद रहते हुए अभेद ही भासित हो, उसे 'तुल्यदेहितुल्य' कहते हैं।

जहाँ दो उक्तियों का मूल एक हो पर और बातें सब भिन्न हों-उसे 'परपुरप्रवेशसदृश' कहते हैं।

परोक्तिहरण के नाना प्रभेद के आधार पर कवि के ये चार प्रभेद माने गये हैं। पाँचवां वह है जिसे 'अदृष्टचरार्थदर्शी' कहते हैं। अर्थात् जिसने ऐसी बातें कहीं जो और किसी ने कभी नहीं

कही। पहिले चार 'लौकिक' हैं, पाँचवां 'अलौकिक'। चारों लौकिक कवि के नाम हैं- 'भ्रामक', 'चुम्बक', 'कर्षक', 'द्रावक'। अलौकिक का नाम है 'चिन्तामणि'। (1) पुरानी बात को भी जो नई समझ कर प्रदर्शित करे वह 'भ्रामक कवि' है। (2) जो दूसरे की कही बात को थोड़ा स्पर्श करती हुई अपनी उक्तियाँ कहे सो 'चुम्बक' है। (3) दूसरे की उक्ति को खींच कर जो अपने प्रबन्ध में किसी लेख के द्वारा घुसेड़े सो 'कर्षक' है। (4) जो दूसरी की उक्ति के मूलार्थ का सार लेकर अपनी उक्ति में इस प्रकार कहे कि प्राचीन रूप उसका जाना न जाय सो 'द्रावक' है। (5) जिसके भाव रस उत्पन्न करनेवाले हैं और जिस भाव का ज्ञान किसी भी प्राचीन कवि को नहीं हुआ-उसे 'चिन्तामणि कवि' कहते हैं।

जिसके भाव 'अयोनि' हैं अर्थात् बिलकुल नये, ऐसे कवि के तीन प्रभेद हैं- लौकिक, अलौकिक, लौकिक-अलौकिक, मिश्रित।

भ्रामक, चुम्बक, कर्षक, द्रावक इन चारों के प्रत्येक आठ आठ अवान्तर भेद हैं। इससे कुल संख्या 32 होती है। आठ अवान्तर भेद ये हैं-

(1) पुरानी उक्ति के दो अंशों के पौर्वापर्य को बदल देना-इसे 'व्यस्तक' कहते हैं।

(2) पुरानी उक्ति लम्बी चौड़ी है-उसमें से कुछ अंश ले लेना-इसे 'खण्ड' कहते हैं।

(3) पुरानी उक्ति संक्षिप्त है, उसी को विस्तृत रूप में कहना-इसे 'तैलबिन्दु' कहते हैं। इसका उदाहरण है-

(प्राचीन)-

यस्य तन्त्रभराक्रान्त्या पातालतलगामिनी।
महावराहदंष्ट्राया भूयः सस्मार मेदिनी।।

(नवीन)-

'यत्तन्त्राक्रान्तिमज्जत्पृथुलमणिशिलाशल्यवेल्लत्फणान्ते
क्लान्ते पत्यावहीनां चलदचलमहास्तम्भसम्भारभीमा।
सस्मार स्फारचन्द्रद्युतिपुनरवनिस्तद्धिरण्याक्षवक्षः-
स्थूलास्थिश्रेणिशाणानिकषण सितमप्याशु दंष्ट्राग्रमुग्रम् '।।

(4) पुरानी उक्ति जिस भाषा में है उसी को दूसरी भाषा में कहना-इसे 'नटनेपथ्य' कहते हैं।

(5) केवल छन्द बदल देना-इसे 'छन्दोविनिमय' कहते हैं।

(6) पुरानी उक्ति में जो किसी वृत्तान्त का कारण कहा गया है, उस वृत्तान्त का दूसरा कारण कहना-इसे 'हेतुव्यत्यय' कहते हैं।

(7) देखी हुई वस्तु को अन्यत्र ले जाना-यह 'संक्रान्तक' है।

(8) दोनों वाक्यार्थों का उपादान है 'सम्पुट'।

इस तरह के परोक्ति का अपहरण कवि को 'अकवि' बना देता है। इससे यह सर्वथा त्याज्य है। ये सब प्रभेद 'प्रतिबिम्बकल्प' के हैं। 'आलेख्यप्रख्य' रूप अपहरण के निम्नलिखित भेद हैं-

1. **'समक्रम'**- प्राचीन उक्ति के सदृश रचना करना।
2. **'विभूषणमोष'**- प्राचीन उक्ति में जो अलंकार समेत है उसे अलंकार-रहित बनाकर कहना।
3. **'व्युत्क्रम'**- प्राचीन उक्ति में जिस क्रम से बातें कही हैं उनको क्रम बदल कर कहना।
4. **'विशेषोक्ति'**- प्राचीन उक्ति में जो सामान्यरूप से कहा है उसे विशेषरूप से कहना।
5. **'उत्तंस'**- जो उपसर्जनभाव से कहा है उसे प्रधानभाव से कहना।
6. **'नटनेपथ्य'**- बात वही कहना पर थोड़ा बदल कर।
7. **'एकपरिकार्य'**- जो प्राचीन उक्ति में कारण-सामग्री कहा है सो ही सामग्री कहना पर कार्य दूसरा बदल देना।
8. **'प्रत्यापत्ति'**- जो विकृतिरूप से कहा है उसे प्रकृतिरूप में कहना।

ये मार्ग ऐसे हैं जिनका अवलम्बन अनुचित नहीं है।

'तुल्यदेहितुल्य' अर्थहरण के भेद यों हैं-

1. **'विषयपरिवर्त'**- पहले कहे विषय में विषयान्तर मिलाकर उसका स्वरूपान्तर कर देना।
2. **'द्वन्द्वविच्छित्ति'**- जिस विषय का दो रूप पहले का वर्णित है उसका एक ही रूप लेकर वर्णन करना।
3. **'रत्नमाला'** प्राचीन अर्थों का अर्थान्तर करना।
4. **'संख्योल्लेख'**- एक ही विषय की पूर्वोक्त संख्या को बदल देना।
5. **'चूलिका'**- पहले जो सम कहा गया-उसे विषम कहना। या पहले जो विषम कहा गया उसे सम कहना।
6. **'विधानापहार'**- निषेध को विधि रूप में कहना।
7. **'माणिक्यपुञ्ज'**- बहुत अर्थों का एकत्र उपसंहार।
8. **'कन्द'**- कन्द (समष्टि) रूप अर्थ को कन्दल (व्यष्टि) रूप में कहना। इस मार्ग का भी अवलम्बन उचित है।

'परपुरप्रवेश' रूप अर्थापहरण के भेद यों हैं-

1. **'हुडयुद्ध'**- एक प्रकार से उपनिबद्ध वस्तु को युक्ति-पूर्वक बदल देना। उदाहरण-

(प्राचीन)-

कथमसौ न भजत्यशरीरतां
हतविवेकपदो हतमन्मथः।
प्रहरतः कदलीदलकोमले
भवति यस्य दया न वधूजने।।

कोमल स्त्रीशरीर पर प्रहार करने के कारण यहाँ मन्मथ की निर्विवेकता-मूलक निन्दा है।

(नवीन)-

कथमसौ मदनो न नमस्यताँ
स्थितविवेकपदो मकरध्वजः
मृगदशां कदलीललितं वपु-
र्यदभिहन्ति शरैः कुसुमोद्भवैः।।

स्त्रियों के कोमल शरीर पर कोमल फूलरूपी ही शर के प्रहार करने में मन्मथ अपनी विवेकिता सूचित करता है-यह उसकी प्रशंसा है।

और उदाहरण-कुमारसम्भव में हिमालय के वर्णन में श्लोक-

अनन्तरत्नप्रभवस्य तस्य
हिमं न सौभाग्यविलोपि जातम्।
एकोऽपि दोषो गुणसन्निपाते
निमज्जतीन्दोः किरणेष्विवाङ्कः।।

अर्थात् हिमालय से अनन्त रत्न उत्पन्न होते हैं-इसलिए हिम-रूप दोष होते हुए भी उनके सौभाग्य में कोई हानि नहीं पहुँचाता। जैसे चन्द्रमा में यद्यपि कालिमा है तथापि यह दोष और गुणों के समूह में दब जाता है।

इसके विपरीत नवीन कवि की उक्ति है-

एकोऽपि दोषो गुणसन्निपाते
निमज्जतीन्दोरिति यो बभाषे।
तेनैव नूनं कविना न दृष्टं
दारिद्र्यदोषो गुणराशिनाशी।।

'एक दोष गुणसमूह में दब जाता है यह कहनेवालों ने यह नहीं देखा कि दरिद्रता एक ऐसा दोष है जो अनेक गुण-समूह को नष्ट कर देता है।'

तीसरा उदाहरण-पत्नी अपने विदेशस्थ पति को लिखती है-

प्राणेश विज्ञप्तिरियं मदीया
तत्रैव नेया दिवसाः कियन्तः।
सम्प्रत्ययोग्यस्थितिरेष देशः
करा हिमांशोरपि तापयन्ति।।

'हे प्राणेश! मेरी विज्ञप्ति यह है कि अभी आप वहीं ठहरें-यह देश अभी रहने योग्य नहीं है-क्योंकि चन्द्रमा के भी किरण सन्तापक लगते हैं'।

इस पर पति उत्तर देता है-

'करा हिमांशोरपि तापयन्ति
नैतत् प्रिये! सम्प्रति शङ्कनीयम्।
वियोगतप्तं हृदयं मदीयं
तत्र स्थिता त्वं परितापिताऽसि।।'

'हे प्रिये! यह शंका मत करो कि चन्द्रमा के किरण सन्तापक हैं-बात यह है कि तेरे वियोग से मेरा हृदय सन्तप्त हो रहा है-और उसी हृदय में तुम बैठी हो-इसी से तुम मेरे हृदय के ताप से तपाई जा रही हो'।

2. **'प्रतिकञ्चुक'**- एक तरह के वस्तु को दूसरी तरह का बनाकर वर्णन करना।
3. **'वस्तुसञ्चार'**- एक उपमान को दूसरे उपमान में बदल देना।
4. **'धातुवाद'**- शब्दालंकार को अर्थालंकार बना देना।
5. **'सत्कार'**- एक ही वस्तु को उत्कृष्ट रूप में बदल देना।
6. **'जीवञ्जीवक'**- पहले जो सदृश था उसे असदृश कर देना।
7. **'भावमुद्रा'**- प्राचीन उक्ति का आशय लेकर प्रबन्ध लिखना।
8. **'तद्विरोधी'**- प्राचीन उक्ति के विरुद्ध उक्ति।

ये 34 अर्थहरण के प्रकार हैं।

❑❑

4. कविसमय-सिद्धान्त

काव्यों में कुछ ऐसी बातें आती हैं जो न शास्त्रीय हैं न लौकिक, किन्तु अनादि काल से कवि इनका व्यवहार करते आये हैं। ये **'कविसमय'**, Poetical Convention, के नाम से प्रसिद्ध हैं। ये बातें एकदम अशास्त्रीय हैं वा अलौकिक हैं यह सहसा कह देना कठिन है-जब हम इनको अनादि काल से व्यवहृत पाते हैं। शास्त्र अनन्त है, देश अनन्त हैं, लोकानुभव भी अनन्त हैं। फिर यह कहने का साहस किसको हो सकता है कि यह बात शास्त्रों में कहीं नहीं है-या ऐसा अनुभव कभी कसी का नहीं हुआ? इसी विचार से इन कवि-समयों का प्रयोग दुष्ट नहीं समझा जाता।

ये कवि-समय तीन प्रकार के हैं-स्वर्ग्य, भौम, पातालीय। इन तीनों में भौम प्रधान हैं। ये तीनों प्रत्येक तीन प्रकार के होते हैं-असत् बात का कहना, सत् का नहीं कहना, अनियत को नियत करना।

(1) भौम- असत् बात का कहना- नदी में कमल का वर्णन (बहता जल में कमल नहीं होता), जलाशय-मात्र में हंस का वर्णन (हंस केवल मानसरोवर में रहते हैं), सभी पर्वतों में सोना रत्न इत्यादि की उत्पत्ति का वर्णन (असल में सब पर्वतों में ये सब चीज़ें उत्पन्न नहीं होतीं), स्त्री के कमर को 'मुष्टिग्राह्य', (मुट्ठी भर) वर्णन करना, अन्धकार को 'सूचीभेद्य' (सूई से छेदने के लायक) बतलाना, चक्रवाकों की जोड़ी रात को अलग रहती है, चकोर चन्द्रकिरणों को पीता है, इत्यादि।

(2) भौम- सत् का नहीं कहना- बसन्त ऋतु में मालती का वर्णन नहीं करना, चन्दन वृक्ष के फूलों का वर्णन नहीं करना-अशोक वृक्ष के फलों का वर्णन नहीं करना, यद्यपि कृष्णपक्ष भर में चाँदनी उतने ही घंटों तक रहती जितना शुक्लपक्ष में तथापि कृष्णपक्ष में चाँदनी का वर्णन नहीं करना-उसी तरह शुक्लपक्ष में अंधकार का वर्णन नहीं करना, दिन में नीलकमल के विकास का वर्णन नहीं करना तथा शेफालिका (हरसिंगार) फूल का रात्रि-समय के कारण वृक्ष से नहीं गिरने का वर्णन।

(3) भौम- अनियत को नियत करना- यद्यपि सभी बड़े जलाशयों में पाये जाते हैं तथापि केवल गंगा में इनका वर्णन करना, मोती यद्यपि अनेक जलाशयों में मिलता है तथापि केवल ताम्रपर्णी नदी में इसका वर्णन करना, चन्दन-वृक्ष यद्यपि सर्वत्र हो सकते हैं तथापि मलयपर्वत ही में इनका वर्णन करना, भूर्जपत्र यद्यपि अनेक उच्च पर्वतों में मिलता है तथापि केवल हिमालय में इसका वर्णन करना, कोकिल की कूक यद्यपि ग्रीष्मादि ऋतु में भी सुन पड़ती है तथापि केवल वसन्त में इसका वर्णन करना, मयूर यद्यपि और समयों में भी नाचते गाते हैं तथापि वर्षा ही में इनका वर्णन करना।

ऐसे ही कवि-समयों का एक यह संग्राहक श्लोक प्रसिद्ध है-

स्त्रीणां स्पर्शात् प्रियङ्गुर्विकसति बकुलः सीधुगण्डूषसेकात्
पादाघातादशोकस्तिलककुरवकौ वीक्षणालिङ्गनाभ्याम्।
मन्दारो नर्मवाक्यात्पटुमधुहसनाच्चम्पको वक्त्रवातात्
चूतो गीतान्न मेरुर्विकसति हि पुरोनर्तनात् कर्णिकारः।।

अर्थात्- प्रियंगु स्त्रियों के छूने से फूलता है, बकुल स्त्रियों के मुख से दिये हुए मद्य के छींटे से, अशोक उनके पैर के आघात से, तिलक उनके ताकने से, कुरवक उनके आलिङ्गन से, मन्दार उनके मधुर वचन से, चम्पक उनके कोमल हँसी से, आम उनके मुखवायु से, नमेरु उनके गीत से तथा कर्णिकार उनके नाचने से।

ये हुए द्रव्यों के प्रसंग कवि-समय। गुणों के प्रसंग कवि-समय यों हैं-

(1) असत् गुण का वर्णन- पुण्य, यश और हास को श्वेत कहना, अयश और पाप को काला, क्रोध, अनुराग इत्यादि को लाल।

(2) सत् गुण का नहीं कहना- कुन्द फूल की कलियाँ यद्यपि लाल-सी होती हैं तथापि इनकी लालिमा का वर्णन नहीं करना-कमल की कली यद्यपि हरी होती है तथापि इस हरियाली का वर्णन नहीं करना।

(3) अनियत गुण को नियत करना-सामान्यतः मणियों को लाल कहना, फूलों को श्वेत, मेघ को काला। यद्यपि मणि और फूल नाना रंग के होते हैं और मेघ भी सभी काले नहीं होते।

इनके अतिरिक्त और कई तरह के कवि-समय भी हैं। कृष्ण-नील को एक कहना, इसी तरह कृष्ण-हरित को, कृष्ण-श्याम को, पीत-रक्त को, शुक्ल-गौर को। फिर नेत्रादि को नाना वर्ण करके वर्णन करना। आँखों के वर्णन में कहीं शुक्लता, कहीं कृष्णता, कहीं मिश्रवर्ण का वर्णन पाया जाता है।

स्वर्गीय विषयक कवि-समय ये हैं- (1) चन्द्रमा के वर्णन में शश और हरिण को एक करना। (2) कामदेव के चिह्न में मगर और मत्स्य को एक करना। (3) 'अत्रिनेत्रसमुत्पन्न' और 'चन्द्र' को समानार्थ करना। (4) शिवभालस्थचन्द्रमा की उत्पत्ति हुए हज़ारों वर्ष हुए तथापि उनका वर्णन 'बाल' (बच्चा) ही करके होता है। (5) काम है इच्छाविशेष, इसे शरीर नहीं है, तथापि इसके शरीर धनुष, तीर इत्यादि का वर्णन। (6) सूर्य है 12, पर वर्णन एक ही करके होता है। (7) 'लक्ष्मी'-'सम्पत् ' तुल्यार्थ समझे जाते हैं।

पातालीय विषयक कविसमय- (1) नाग और सर्प को एक मानना। (2) दैत्य, दानव, असुर यद्यपि भिन्न हैं तथापि एक मानकर ही वर्णित होते हैं। यथार्थ में हिरण्याक्ष, हिरण्यकशिपु, प्रह्लाद, विरोचन, वाण इत्यादि दैत्य थे। विप्रचित्ति, शम्बर, नमुचि, पुलोम, इत्यादि 'दानव' थे-और बल, वृत्र, विक्षुरस्त, वृषपर्व इत्यादि 'असुर' थे। ❑❑

5. देशविभाग

कवि का देश, काल के विभागों का ज्ञान आवश्यक है।

समस्त जगत् को और जगत् के भाग को भी 'देश' कहते हैं।

'जगत् ' किसे कहते हैं-इसके प्रसंग में नाना मत हैं-(1) स्वर्ग और पृथिवी दोनों मिलाकर 'जगत् ' है। (2) स्वर्ग एक 'जगत् ' है पृथिवी दूसरा 'जगत् ' (3) जगत् तीन हैं- स्वर्ग, मर्त्य, पाताल। इन्हीं के नाम 'भूः' 'भुवः' 'स्वः' भी हैं। (4) जगत् सात हैं- भूः, भुवः, स्वः, महः, जनः, तपः, सत्य। (5) ये सात और ये ही सात वायुमण्डल के-यों 14 'जगत्' हैं। (6) ये 14, सात पातालों के साथ 21 'जगत् ' हैं।

इनमें पृथिवी 'भू'-लोक है। इसमें सात महाद्वीप हैं, सबके बीच में (1) जम्बूद्वीप, उसको घेरे हुए क्रम से, (2) प्लक्ष, (3) शाल्मल, (4) कुश, (5) क्रौंच, (6) शाक तथा (7) पुष्कर।

समुद्र 7 हैं-(1) लवण, (2) रस, (3) सुरोदक, (4) घृत, (5) दधि, (6) जल, (7) दुग्ध। कुछ लोंगो का सिद्धान्त है कि लवण ही एक-मात्र समुद्र है। और लोगों के मत से 3, किसी के मत से 4।

जम्बूद्वीप के मध्य में मेरु-पर्वत है। यह सब ओषधियों का निधान है-यहीं सब देवता रहते हैं। यही मेरु पहला वर्षपर्वत है। मेरु की चारों ओर इलावृतवर्ष है। मेरु के उत्तर में नील, श्वेत, श्रृंगवान् ये तीन वर्षगिरि हैं। इनसे क्रमशः सम्बद्ध तीन 'वर्ष' है- रम्यक, हिरण्मय, उत्तरकुरु। मेरु के दक्षिण में भी तीन वर्षगिरि हैं-निषध, हेमकूट, हिमवान् । इनसे क्रमशः सम्बद्ध तीन वर्ष हैं- हरि, किम्पुरुष, भारत। यह हमारा देश भारतवर्ष है। इसके 9 प्रदेश हैं- इन्द्रद्वीप, कसेरुमान्, ताम्रपर्ण, गभस्तिमान् , नागद्वीप, सौम्य, गन्धर्व, वरुण तथा कुमारीद्वीप।

दक्षिण समुद्र से लेकर हिमालय तक 1,000 योजन होता है।

इसे जो जीते वह 'सम्राट्' कहलायेगा। कुमारीपुर से बिन्दुसर पर्यन्त 1,000 योजन को जीतने से 'चक्रवर्ती' कहलायेगा।

कुमारीद्वीप के सात पर्वत हैं-विन्ध्य, पारियात्र, शुक्तिमान्, ऋक्ष, महेन्द्र, सह्य तथा मलय।

पूर्व समुद्र और पश्चिम समुद्र के बीच में तथा हिमालय-विन्ध्य के बीच में आर्यावर्त है।

इसी देश में चार वर्णों की और चार आश्रमों की व्यवस्था है, तन्मूलक ही सदाचार भी। प्रायः यहाँ के जो व्यवहार हैं वही कवियों का होना चाहिए।

काशी के पूर्व का भाग 'पूर्वदेश' है। इसमें इतने जनपद हैं-अंग, कलिंग, कोसल, तोसल, मगध, मुद्गर, विदेह, नेपाल, पुण्ड्र, प्राग्ज्योतिष, ताम्रलिप्तक, मलद, मल्लपर्वत, सुह्म, ब्रह्मोत्तर इत्यादि। (यहाँ 'कोसल' का नाम लेखप्रमाद से अन्तर्गत हो गया है, किसी भी प्रमाण के अनुसार कोसल देश काशी के पूरब में नहीं माना गया है। इन नामों में कुछ ऐसे हैं जिनके नाम

आज-कल भी परिचित मालूम होते हैं, परन्तु इसी के बल से दोनों को एक मान लेने में भ्रम की सम्भावना है। जैसे- मुद्गर (मुंगेर), ताम्रलिप्तक (तामलूक), मलद (मालदह), मल्लवर्तक (मालवा), ब्रह्मोत्तर (ब्रह्मपुत्रप्रान्त)। इस प्रान्त के पर्वत हैं-बृहद्गृह, लोहितगिरि, चकोर, नैपाल, कामरूप इत्यादि। शोण, लौहित्य दो नद हैं। गंगा, करतोया, कपिशा इत्यादि नदियाँ। लवली, ग्रन्थिपर्णक, अगरु, द्राक्षा, कस्तूरिका यहाँ उत्पन्न होते हैं।

माहिष्मती (मंडला) से दक्षिण का देश दक्षिणापथ (अर्मेह) है। इसके अन्तर्गत ये जनपद हैं-महाराष्ट्र, माहिषक, अश्मक, विदर्भ, कुन्तल, क्रथकैशिक, सूर्पारक, काञ्ची, केरल, कावेर, मुरल, वानवासक, सिंहल, चोल, दण्डक, पाण्ड्य, पल्लव, गांग, नाशिक्य, कोंकण, कोल्लगिरि, वल्लर इत्यादि। यहाँ के पर्वत हैं-विन्ध्य का दक्षिण भाग, महेन्द्र, मलय, मेकल, पाल, मंजर, सह्य, श्रीपर्वत इत्यादि। नदियाँ-नर्मदा, तापी, पयोष्णी, गोदावरी, कावेरी, भैमरथी, वेणा, कृष्णवेणा, वञ्जुरा, तुंगभद्रा, ताम्रपर्णी, उत्पलावती, रावणगंगा इत्यादि।

देवसभा के पश्चिम 'पाश्चात्यदेश' है। इसके जनपद हैं-देवसभ, सुराष्ट्र, दशेरक, त्रवण, भृगुगच्छ, कच्छीय, आनर्त, अर्बुद, ब्राह्मणवाह, यवन इत्यादि। नदियाँ-सरस्वती, श्वभ्रवती, वार्तघ्नी, मही, हिडिम्बा इत्यादि। करीर, पीलु, गुग्गुल, खर्जूर, करभ यहाँ उत्पन्न होते हैं।

यहाँ के पर्वत - गोवर्धन, गिरनार, देवसम, माल्यशिखर, अर्बुद इत्यादि।

पृथूदक के उत्तर 'उत्तरदेश' है। इसके जनपद हैं-शक, केकय, बोक्काण, हूण, वाणायुज, काम्बोज, बाह्लीक, बह्लव, लिम्पाक, कुलूत, कीर, तंगण, तुषार, तुरुष्क, बर्बर, हरहूव, हूहुक, सहुड, हंसमार्ग, रमठ, करकण्ठ इत्यादि। पर्वत-हिमालय, कलिन्द, इन्द्रकील, चन्द्राचल इत्यादि। नदियाँ-गंगा, सिन्धु, सरस्वती, शतद्रु, चन्द्रभागा, यमुना, इरावती, वितस्ता, विपाशा, कुहू, देविका इत्यादि। यहाँ उत्पन्न होते हैं-सरल, देवदारु, द्राक्षा, कुंकुम, चमर, अजिन, सौवीर, स्रौतोंजन, सैन्धव, वैदूर्य, तुरंग इत्यादि।

इन सभों के बीच में, अर्थात् काशी से पश्चिम, माहिष्मती से उत्तर, देवसभा से पूरब, और पृथूदक से दक्षिण जो देश है उसे 'मध्यदेश' कहते हैं। ऐसा कवियों का व्यवहार है। शास्त्र के अनुसार ही यह व्यवहार मालूम होता है। क्योंकि मनुस्मृति में लिखा है-

हिमवद्विन्ध्ययोर्मध्ये यत् प्राग् विनशनादपि।

प्रत्यगेव प्रयागाच्च मध्यदेशः प्रकीर्तितः।।

विनशन (कुरुक्षेत्र) और प्रयाग 'गङ्गा-यमुना के बीच का देश' 'अन्तर्वेदि' है। इसी को केन्द्र मान कर दिशाओं का विभाग करना ऐसा आचार्यों का सिद्धान्त है। इसमें भी विशेष करके महोदय को केन्द्र मानना। इसके प्रसंग कई तरह के मत हैं। पौराणिक मत है-इन्द्र देवता से अधिष्ठित दिशा 'पूर्व', अग्निदेवता की आग्नेय, यम की 'दक्षिण', निर्ऋति की 'नैर्ऋत्य', वरुण की 'पश्चिम', वायु की 'वायव्य', कुबेर की 'उत्तर', ईशान की 'ऐशान', ब्रह्मा की 'ऊर्ध्व', नाग

की 'अधः'। वैज्ञानिक सिद्धान्त में ताराओं के अनुसार यों है-चित्रा, स्वाती के बीच 'पूर्व', उसके सामने (पश्चिम), ध्रुव तारा की ओर 'उत्तर', उसके सामने 'दक्षिण'। इनके बीच में अवान्तर दिशाएँ हैं। कवियों में ये सब व्यवहृत हैं।

जिस देश की जैसी स्थिति, पर्वत, नदी इत्यादि हैं वैसा ही वर्णन करना उचित है।

भिन्न भिन्न देशवासियों के शरीर के रंग के प्रसंग में राजशेखर के सिद्धान्त यों है-

पूर्वदेशवासी 'श्याम', दक्षिणदेशवासी 'कृष्ण', पश्चिमदेशवासी 'पाण्डु', उत्तरदेशवासी 'गौर'। मध्यदेशवासियों में तीनों पाये जाते हैं। यहाँ यह स्मरण रखना चाहिए कि कवियों के व्यवहार में 'कृष्ण' और 'श्याम' तथा 'पाण्डु' और 'गौर' में भेद नहीं किया जाता है।

यह वर्ण का नियम केवल आपाततः कहा गया है। क्योंकि पूर्व-देशवासी सभी काले नहीं होते। यहाँ की राजकन्या इत्यादि का वर्ण 'पाण्डु' या 'गौर' पाया जाता है। ऐसा ही दक्षिण देश में भी।

❑❑

6. कालविभाग

देश-विभाग की तरह काल-विभाग का भी ज्ञान आवश्यक है।

15 निमेष की 'काष्ठा'

30 काष्ठा की 'कला'

30 कला का 'मुहूर्त'

30 मुहूर्त की 'अहोरात्र' (दिन रात)।

यह हिसाब चैत्र और आश्विनमास का है (जब रात-दिन बराबर होते हैं)। चैत्र के बाद तीन महीने तक प्रतिमास एक मुहूर्त करके दिन की वृद्धि होती है और रात का ह्रास। फिर उसके बाद तीन मास तक प्रतिमास एक मुहूर्त रात की वृद्धि, दिन की हानि होती है। इस तरह आश्विन में जाकर रात-दिन बराबर हो जाते हैं। आश्विन के बाद तीनों महीने तक प्रतिमास एक मुहूर्त दिन का ह्रास, रात की वृद्धि। उसके बाद तीन मास तक रात्रि का ह्रास, दिन की वृद्धि। इस तरह चैत्र में फिर रात-दिन बराबर हो जाते हैं।

जितने काल में सूर्य एक राशि से दूसरे राशि में जाता है उतने काल को 'मास' कहते हैं। वर्षा ऋतु से छः महीने 'दक्षिणायन' (सूर्य दक्षिण की ओर) रहते हैं, और शिशिर ऋतु से छः महीने 'उत्तरायण'। दो अयनों का 'संवत्सर' (वर्ष)-यह काल का मान 'सौर' (सूर्य के अनुसार) कहलाता है। 15 अहोरात्र का 'पक्ष'। जिस पक्ष में चन्द्रमण्डल प्रतिदिन बढ़ता है उसे 'शुक्लपक्ष', जिसमें घटता है उसे 'कृष्णपक्ष' कहते हैं। दोनों पक्षों का एक 'मास' जिसके आदि में शुक्लपक्ष, पीछे कृष्णपक्ष होता है। यह मान 'पित्र्य' कहलाता है। वैदिक क्रियाएँ सब इसी मान के अनुसार होती हैं। 'पित्र्य' मास के पक्षों का व्यत्यास कर देने से 'चान्द्र' मास होता है, जिसके आदि में कृष्णपक्ष, पीछे शुक्लपक्ष होता है। आर्यावर्त के वासी और कवि इसी चान्द्रमास का अवलम्बन करते हैं। ऐसे दो पक्षों का 'मास', दो मासों का 'ऋतु', छः ऋतुओं का 'संवत्सर'। संवत्सर चैत्र मास से आरम्भ होता है-ऐसा ज्योतिषियों का सिद्धान्त है तथा श्रावण से आरम्भ होता है ऐसा लोकव्यवहार-प्रसिद्ध है। नभ-नभस्य (श्रावण-भादों) वर्षा-ऋतु तथा इष-ऊर्ज (आश्विन-कार्तिक) शरत्, सह-सहस्य (अगहन-पूस) हेमन्त, तप-तपस्य (माघ-फाल्गुन) शिशिर, मधु-माधव (चैत-वैशाख) वसन्त तथा शुक्र-शुचि (जेठ-असाढ़) ग्रीष्म।

वर्षा-ऋतु में पूर्वीय हवा बहती है ऐसी कवि प्रसिद्धि है। वस्तुस्थिति ऐसी नहीं भी हो तथापि वर्णन ऐसा ही होना चाहिए। शरत् ऋतु में किधर की वायु होगी, सो नियमित नहीं है। हेमन्त में पश्चिम वायु-ऐसा कुछ लोगों का सिद्धान्त है। कुछ लोग 'उत्तर' कहते हैं। असल में दोनों ठीक है। शिशिर में भी हेमन्त की तरह पश्चिम अथवा उत्तर, वसन्त में दक्षिण वायु बहती है। वसन्त में वायु का नियम नहीं है-ऐसा कुछ लोग कहते हैं। कुछ लोग 'नैर्ऋत' बतलाते हैं।

ऋतुओं के वर्णन में इनकी चार अवस्थाओं का वर्णन उचित है। ये अवस्थाएँ हैं-सन्धि, शैशव, प्रौढि, अनुवृत्ति। दो ऋतुओं के बीच के समय को 'ऋतुसन्धि' कहते हैं। ('शैशव' है आरम्भ का समय, 'प्रौढ़ि' पूर्ण परिणतावस्था का समय। एक ऋतु के बीतने पर भी जिस समय कुछ-कुछ उसके चिह्न दिखाई देते हैं, उसे बीते ऋतु की 'अनुवृत्ति' कहते हैं। जैसे कमल फूलने का ऋतु है ग्रीष्म, पर कभी-कभी कहीं वर्षा के आने पर भी कमल फूलते देखे जाते हैं।)

❑❑

7. काव्यरचना का एक उपाय

यह तो हुई प्राचीनों के अनुसार कवि-शिक्षा-प्रणाली। पर आज-कल के उत्साही कवियों को इससे हतोत्साह नहीं होना चाहिए। संस्कृत में 100, 150 बरस का पुराना एक ग्रन्थ है 'कविकर्पटिका'। इसमें ग्रन्थकार की प्रतिज्ञा है-

यत्नादिमां कण्ठगतां विधाय

श्रुतोपदेशाद् विदितोपदेशः।

अज्ञातशब्दार्थविनिश्चयोऽपि

श्लोकं करोत्येव सभासु शीघ्रम् ।।

अर्थात् इस ग्रन्थ को जो कण्ठस्थ कर लेगा सो शब्दार्थ को नहीं जानते हुए भी सभाओं में शीघ्र श्लोक बना सकेगा। इसका प्रकार यों है। अनुष्टुप् छन्द में चन्द्रमा का वर्णन करना है। इसके लिए बहुत से समुचित शब्दों का संग्रह है। (1) आदि के पाँच अक्षर के शब्द-'कर्पूरपूर', 'पिण्डीरपिण्ड', 'गङ्गाप्रवाह' इत्यादि, (2) तदुत्तर तीन अक्षर के शब्द-'नीकाशं', 'संकाशं', 'संस्पर्धि' इत्यादि, (3) द्वितीयपाद में दो अक्षर के-'वपुः', 'तेजः', 'दीप्ति' इत्यादि, (4) द्वितीय पाद में इसके बाद-'यस्य' या 'तस्य', (5) फिर तीन अक्षर के पद-'प्रसाद्यते', 'विलोक्यते', 'प्रतीक्ष्यते' इत्यादि, (6) तृतीय पाद में आदि के तीन अक्षर-'चन्द्रोऽयम्', (7) फिर तृतीय पाद में पाँच अक्षर-'राजते रम्यः', 'शोभते भद्रः' 'भासते भास्वान्', (8) चतुर्थ पाद के आदि तीन अक्षर-'नितान्तम् ', 'नियतं', 'सुतराम् ' (9) चतुर्थ पाद के अन्तिम पाँच अक्षर-'कामिनीप्रियः', 'जनवल्लभः' तथा 'प्रीतिवर्धनः'।

कर्पूरपूरनीकाशं वपुर्यस्य प्रसाद्यते।

चन्द्रोऽयं राजते रम्यो नितान्तं कामिनीप्रियः।।1।।

पिण्डीरपिण्डसंकाशं तेजो यस्य विलोक्यते।

चन्द्रोऽयं शोभते भद्रो नियतं जनवल्लभः।।2।।

गङ्गाप्रवाहसंस्पर्धिदीप्तिर्यस्य प्रतीक्ष्यते।

चन्द्रोऽयं भासते भास्वान् सुतरां प्रीतिवर्धनः।।3।।

इसी तरह और लम्बे छन्दों की पदावली दी गई है। कवि होने का कैसा सुगम मार्ग है!

□□

८. विविध शास्त्रपरिचय

(इन उदाहरणों के संकलन में मुझे मेरे शिष्य श्रीयुत धीरेन्द्र वर्माजी से बड़ी सहायता मिली है।)

वैद्यकपरिचय-

रावन सो राजरोग बाढ़त बिराट उर,
दिन दिन विकल सकलमुखराँक सो।
नाना उपचार करि हारे सुर सिद्ध मुनि,
होत न बिसोक श्रोत पावै न मनाक सो।
राम की रजाय तें रसायनी समीरसूनु
उतरि पयोधिपार सोधि सरवाक सो।
जातुधान बुट, पुटपाक लंक जातरूप,
रतन जतन जारि कियो है मृगांक सो।। (तुलसीदास-कवितावली उत्तरकांड-25)

रामायणपरिचय-

धूर धरत नित शीश पर, कहु रहीम किहि काज।
जिह रज मुनिपत्नी तरी, सो ढूँढ़त गजराज।। (रहीम)
जैसी हो भवितव्यता, तैसी बुद्धि प्रकास।
सीता हरिवै तैं भयो, रावणकुल कौ नास।। (वृन्द)

भारतपरिचय-

जो पुरुषारथ ते कहूँ, सम्पति मिलति रहीम।
पेट लागि बैराटघर, तपत रसोई भीम।। (रहीम)
छल बल सभ विचारि कै, अरि हनियै अनयास।
कियौ अकेले द्रोनसुत, निस पांडव कुलनास।। (वृन्द)

द्यूत-परिचय-

मन तू समझि सोच विचारि।
भक्ति बिन भगवान दुर्लभ, कहत निगम पुकारि।।
साध संगति डारि फासा, फेरि रसना सारि।
दाव अब्कें परसे पूरे, उतरि पहिली पारि।।
क्क सत्रे सुनि अठारे, पंच ही कों मारि।

दूर ते तजि तीन काने, चमकि चौक बिचारि।।
काम क्रोध जंजाल भूल्यो, ठग्यो ठगनी नारि।
सूर हरि कें पद भजन बिन, चल्यो दोउ कर झारि।। (सूरदास)

वृक्ष, पक्षी इत्यादि परिचय-

तरु तालीस तमाल ताल हिंताल मनोहर,
मंजुल बंजुल तिलक लकुच कुल नारिकेलवर।
एला ललित लवंग संग पुंगीफल सोहैं,
सारी शुक कुल कलित चित्त कोकिल अलि मोहैं।
शुभ राजहंस, कलहंस कुल, नाचत मत्त मयूरगन।
अति प्रफुलित फलित सदा रहै, केशवदास विचित्र वन।। (केशवदास-रामचंद्रिका)

ज्योतिषपरिचय-

उदित अगस्त पंथ जल सोखा। जिमि लोभहि सोखै संतोषा।। (तुलसीदास-मानस)
श्रवण मकर-कुंडल लसत, मुख सुखमा एकत्र।
शशि समीप सोहत मनो श्रवण मकर नक्षत्र।।

(केशवदास-रामचंद्रिका (राम का नखशिख))

भाल बिसाल ललिट लटकन वर, बालदसा के चिकुर सोहाये।
मनु दोउ गुरु सनि कुज आगे करि, ससिहि मिलन तम के गन आये।।

(तुलसीदास-गीतावली)

चाणक्य (कूटनीति)-परिचय-

जाकी धन धरती लई, ताहि न लीजे संग।
जो संग राखे ही बनै, तो करि डारु अपंग।।
तौ करि डारु अपंग, फेर फरकै सो न कीजै।
कपट रूप बतराय, तासु को मन हर लीजै।।
कह गिरिधर कविराय, खुटक जैहैं नहि वाकी।
कोटि दिलासा देव, लई धन धरती जाकी।। (गिरिधर कविराय)
तेरह मंडल मंडित भूतल, भूपति जो क्रम ही क्रम साधै।
कैसेहु ताकहँ शत्रु न मित्र, सुकेशवदास उदास न बाधै।

शत्रु समीप, परे तेहि मित्र से, तासु परे जो उदास कै जोवै।
विग्रह संधिन दाननि सिंधु लौ, लै चहुँ ओरनि तौ सुख सोवै।।
(केशवदास-रामचंद्रिका)

मोक्षोपाय-परिचय-

मुक्तिपुरी दरबार के, चारि चतुर प्रतिहार।
साधुन को सतसंग, सम, अरु संतोष, विचार।।
चारि में एकहु जो अपनावै।
तौ तुम पै प्रभु आवन पावै।। (केशवदास-रामचंद्रिका)

आत्मज्ञान-परिचय-

माधव! मोह फाँस क्यों टूटै?
बाहिर कोटि उपाय करिय, अभ्यंतर ग्रंथि न छूटै।।
घृत पूरन कराह अंतरगत, ससि-प्रतिबिंब दिखावै।
ईंधन अनल लगाइ कलप-सत औटत, नास न पावै।।
तरु कोटर महँ बस बिहंग, तरु काटे मरै न जैसे।
साधन करिय बिचार-हीन मन, सुद्ध होइ नहिं जैसे।।
अंतर मलिन, विषय मन अति तन, पावन करिय पखारे।
मरै न उरग अनेक जतन बलमीक बिबिध बिधि मारे।।
तुलसिदास हरि-गुरु-करुना-बिनु, बिमल बिबेक न होई।
बिनु बिबेक संसार घोर निधि, पार न पावै कोई।। (तुलसीदास-विनयपत्रिका-115)

विवेक-परिचय-

दुख में सुमिरन सब करै, सुख में करै न कोय।
जो सुख में सुमिरन करै, तो दुख काहे होय।
नाम भजो तो अब भजो, बहुरि भजोगे कब्ब।
हरियर हरियर रूखड़े, ईंधन हो गये सब्ब।। (कबीर-साखी)
कितक दिन हरि सुमिरन बिनु खोये।
पर निंदा रस में रसना के जपने परत उबोये।।
तेल लगाइ कियो रुचि मर्दन बस्त्रहिं मलि मलि धोये।
तिलक लगाइ चले स्वामी बनि बिषयनि के मुख जोये।।

कालबली ते सब जग कंपत ब्रह्मादिकहू रोये।
'सूर' अधम की कहौ कौन गति उदर भरे परि सोये।। (सूरदास)

धनुर्वेद-परिचय-

सूरज, मुसल, नील पहारी, परिध नील,
जामवंत असि, हनू तोमर प्रहारे हैं।
परशा सुखेन, कुंत केशरी, गवय शूल,
विभीषण गदा, गज भिंदिपाल तारे हैं।
मोगरा द्विविद, तीर कटरा, कुमुद नेजा,
अंगदशिला, गवाक्ष विटप विदारे हैं।
अंकुश शरभ, चक्र दधिमुख, शेष शक्ति,
बाण तिन रावण श्रीरामचन्द्र मारे हैं।। (केशवदास-रामचन्द्रिका)

देश-परिचय-

राज राज दिगबाम, भाल लाल लोभी सदा।
अति प्रसिद्ध जग नाम, काशमीर को तिलक यह।। (केशव-रामचन्द्रिका)
आछे आछे असन, बसन, बसु, बासु, पशु,
दान, सनमान, यान, बाहन बखानिये।
लोग, भोग, योग, भाग, बाग, राग, रूपयुत
भूषननि भूषित सुभाषा सुख जानिये।
सातो पुरी तीरथ, सरित, सब गंगादिक,
केशोदास पूरण पुराण, गुन गानिये।
गोपाचल ऐसे गूढ़, राजा रामसिंह जूसे
देशनि की मणि, महि मध्यदेश मानिये।। (केशव-कविप्रिया)

हय-गज-लक्षणपरिचय-

तरल, तताई, तेजगति, मुख सुख, लघु दिन देखि।
देश, सुवेश, सुलक्षणै, बरनहु बाजि बिशेखि।।
मत्त, महाउत हाथ में, मंद चलनि, चलकर्ण।
मुक्तामय, इभ, कुंभ शुभ, सुन्दर, शूर, सुवर्ण।। (केशव-कविप्रिया)

योग-परिचय-

हमरे कौन जोग व्रत साधै?
मृगत्वच, भस्म, अंधारि, जटा को, को इतनो अवराधै?
जाकी कहूँ थाह नहिं पैये, अगम अपार, अगाधै।
गिरिधरलाल छबीले मुख पर, इते बाँध को बाँधै?
आसन, पवन, विभूति, मृगछाला, ध्याननि को अवराधै?
सूरदास मानिक परिहरि कै, राख गाँठि को बाँधै? (सूरदास)

संगीत-परिचय-

अब मैं नाच्यो बहुत गोपाल।
काम क्रोध को पहिरि चोलना, कंठ विषय की माल।।
महामोह के नूपुर बाजत, निंदा शब्द रसाल।
भरम भरयो मन भयो पखावज, चलत कुसंगति चाल।।
तृस्ना नाद करत घट भीतर नाना विधि दै ताल।
माया को कटि फेंटा बाँध्यो, लोभ तिलक दै भाल।।
कोटिक कला कांछि देखराई, जल थल सुधि नहिं काल।
सूरदास की सबै अविद्या, दूरि करौ नंदलाल।। (सूरदास)

❑❑

७. औचित्य-विचार

क्षेमेन्द्र ही का एक और ग्रन्थ बड़े चमत्कार का है, 'औचित्य-विचारचर्चा'। इसमें एक-एक पद्य उदाहरण देकर दिखलाया गया है कि रचना में कवि को कितनी सावधानता अपेक्षित है। और इस सावधानता से सामान्य वाक्यों में भी कैसी सरसता-और थोड़ी ही असावधानता से कैसी विरसता-आ जाती है। इनके उदाहरणार्थ हिन्दी-कवियों के कुछ पद्य उद्धृत किये जाते हैं-

गुण-औचित्य- (परशुरामगर्वोक्ति-ओज) -

भूपमंडली प्रचंड चंडीस-कोदंड खंड्यौ
चंड बाहुदंड जाको ताही सों कहतु हौं।
कठिन कुठार धार धारिबे की धीरताहि,
बीरता बिदित ताकी देखिए चहतु हौं।
तुलसी समाज राज तजि सो बिराजै आजु,
गाज्यो मृगराज गजराज ज्यों गहतु हौं
छोनी में न छाँड्यौ छप्यौ छोनिप को छो ना छोटो,
छोनिप-छपन बाँको विरुद बहुत हौं।। (तुलसीदास-कवितावली)

(माधुर्य-प्रसाद) -

नूपुर कंकन किंकिन करतल मंजुल मुरली
ताल मृदंग उपंग चंग एकै सुर जुरली।
मृदुल मधुर टंकार, ताल झंकार मिली धुनि,
मधुर जंत्र की तार भँवर गुंजार रली पुनि।
तैसिय मृदुपद पटकनि चटकनि कर तारन की,
लटकनि मटकनि झलकनि कल कुंडल हारन की।
साँवरे पिय के संग नृतत यों ब्रज की बाला,
जनु घन-मंडल-मंजुल खेलति दामिनिमाला।। (नंददास-रासपंञ्चाध्यायी)

पद-औचित्य-

सीस-मुकुट, कटि काछिनी, कर-मुरली उरमाल।
इहिं बानक मो मन सदा, बसौ बिहारीलाल।। (बिहारी-सतसई)

इस वर्णन के लिए कृष्ण के नामों में 'बिहारीलाल' नाम सबसे अधिक उपयुक्त है।

करौ कुबत जगु, कुटिलता तजों न दीन दयाल।
दुखी होहुगे सरलहिय, बसत, त्रिभंगीलाल।। (बिहारी-सतसई)

इस वर्णन के लिए 'त्रिभङ्गीलाल' नाम ही उचित है। कोई दूसरा नाम रखने से भाव नष्ट हो जाएगा।

पद-अनौचित्य-

सिद्ध सिरोमणि संकर सृष्टि, संहारत साधु समूह भरी है। (केशव-कविप्रिया)

यहाँ संहार के वर्णन में 'संकर' पद का प्रयोग उचित नहीं है।

अलङ्कार-औचित्य-

अलि नवरंगजेब, चम्पा सिवराज है। (भूषण-शिवाबावनी)

इन रूपकों का प्रयोग अत्यन्त उचित हुआ है। औरंगज़ेब शिवाजी के पास नहीं जाता, यह भाव अलंकार से स्पष्ट हो जाता है।

राधे सोने की अँगूठी, स्याम नीलम नगीना है। (अज्ञात)

रस-औचित्य-

(रौद्रवर्णन में हास्य की सहायता)-

निपट निदरि बोले, बचन कुठारपानि,
मानि त्रास औनिपन, मानौ मौनता गही।
रोषे माषे लषन, अकनि अनखौहीं बातैं,
तुलसी बिनीत बानी, बिहँसि ऐसी कही।
"सुजस तिहारो भरो, भुवननि, भृगुनाथ!
प्रगट प्रताप आपु, कहौ सो सबै सही।
टूट्यौ सो न जुरैगो, सरासन महेसजी को,
रावरी पिनाक में, सरीकता कहा रही?" (तुलसीदास-कवितावली)

रस-अनौचित्य-

(वनवास के करुण वर्णन तथा आश्रमों के शान्त वातावरण में निम्नलिखित हास्य-रस उचित नहीं मालूम होता)-

बिंध्य के बासी, उदासी तपोव्रतधारी महा, बिनु नानि दुखारी।
गौतम तीय तरी, तुलसी, सो कथा सुनि भे मुनिवृंद सुखारी।
ह्वै हैं सिला सब चन्द्रमुखी परसे पद-मंजुल-कंज तिहारे।
कीन्हीं भली रघुनायक जू करुना करि कानन को पगुधारे।। (तुलसीदास-कवितावली)

देश-औचित्य-

सकल जन्तु अविरुद्ध, जहाँ हरि मृग संग चरहीं,

काम क्रोध मद लोभ रहित लीला अनुसरहीं
सब ऋतु सन्त बसन्त कृष्ण अवलोकन लोभा,
त्रिभुवन कानन जा विभूति करि सोभित सोभा।
श्री अनन्त महिमा अनन्द को बरनि सकै कवि,
संकरवन सो कछुक कही श्रीमुख जाकी छबि।
देवन में श्रीरमारमण नारायण प्रभु जस,
कानन में श्रीवृन्दाबन सब दिन सोभित अस। (नन्ददास-रासपञ्चाध्यायी)

कृष्ण की रासलीला के स्थल वृन्दावन का यह उपर्युक्त वर्णन उपयुक्त है।

वेई सुर-तरु प्रफुलित फुलवारिन मैं
वेई सरवर हंस बोलन मिलन को।
वेई हेम-हिरन दिसान दहली जन मैं
वेई गजराज हय गरज-पिलन को।
द्वार द्वार छरी लिये द्वार पौरिया हैं खरे,
बोलत मरोर बरजोर त्यों भिलन को।
द्वारिका तें चल्यो भूलि द्वारका ही आयों नाथ
माँगियो न मो पै चारि चाउर गिलन को।।(नरोत्तमदास-सुदामाचरित्र)

नोट- सुदामापुरी का द्वारिकापुरी के समान यह वर्णन उपयुक्त है।

देश-अनौचित्य-

मरु सुदेश मोहन महा, देखहु सकल सभाग।
अमल कमल कुल कलित जहँ, पूरण सलिल तड़ाग।।

(केशवदास द्वारा दोष का उदाहरण)

निपात-औचित्य-

चितु दै देखि चकोर त्यों, तीजैं भजै न भूख।
चिनगी चुगै अँगार की, चुगै कि चन्द्रमयूख।। (बिहारी-सतसई)

यहाँ 'कि' का उपयोग उचित हुआ है।

निपात-अनौचित्य-

राम राम जब कोप करयो जू
लोक लोक भय भूरि भरयो जू।
वामदेव तब आपुन आये
रामदेव दोऊ समुझाये।। (केशव-रामचंद्रिका)

यहाँ 'जू' का प्रयोग केवल छंद की पूर्ति के लिए हुआ है।

काल-औचित्य-

कोउ कहै अहो स्याम चहत मारन जो ऐसे,
गिरि गोबरधन धारि करी रक्षा तुमं कैसे?
ब्याल, अनल, विष ज्वाल ते राखि लई सब ठौर,
अब बिरहानल दहत हौ हँसि हँसि नन्दकिसोर
चोरि चित लै गये। (नन्ददास-भ्रमरगीत)

कृष्ण के वियोग में उद्धव के सम्मुख गोपियों के इस वचन में भूत तथा वर्तमान काल का प्रयोग उचित हुआ है।

काल-विरोध दोष इस काल से भिन्न प्रकार का है। केशव ने कविप्रिया में इसका उदाहरण निम्नलिखित दिया है -

प्रफुलित नव नीरज रजंनि, बासर कुमुद बिशास।
कोकिल शरद, मयूर मधु, बरषा मुदित मराल।।

विशेषण-औचित्य-

यों रहीम सुख होत है, बढ़त देखि निज गोत।
ज्यों बड़री अँखिया निरखि, आँखिन को सुख होत।। (रहीम)

यहाँ 'बड़री' विशेषण से विशेष सौन्दर्य आ गया है।

लोक परलोक हूँ, तिलोक न बिलोकियत
तो सो समरथ चष, चारिहूँ निहारिए।
कर्मकाल, लोकपाल, अग जग जीवलाल,
नाथ हाथ सब, निज महिमा बिचारिए।
खास दास रावरो, निवास तेरो तासु उर
तुलसी सो, देव! दुखी देखियत भारए।
बाहु तरुमूल, बाहुसूल कपिकच्छु बेलि
उपजी, सकेलि, कपि, खेलही उखारिये।। (तुलसीदास-हनुमानबाहुक)

तुलसीदास के बगल में बड़ी पीड़ा है। हनुमान् से उसे दूर करने की प्रार्थना कर रहे हैं। पीड़ा की तुलना 'कपिकच्छुबेल' से करना अत्यन्त उपयुक्त है, क्योंकि कहा जाता है कि इस विशेष बेल को बन्दर देखते ही उखाड़ डालता है। अतः 'बेल' के साथ 'कपिकच्छु' विशेषण उपयुक्त है। कपिकच्छु =कबाछु लता के स्पर्श होते ही लोगों को इस स्थान पर तेज दाह उत्पन्न होती है। इस कवित्त की अन्तिम पंक्ति में कपि शब्द का प्रयोग भी सार्थक है। ❑❑

शब्द-सूची

□□

Under the Auspices of the Ministry Of Human Resource Development Government Of India

राष्ट्रिय-संस्कृत-संस्थानम्

गङ्गानाथ-झा-परिसरः

चन्द्रशेखर-आजादोद्यानम्

प्रयागः -211002